Die Begründung der Geschichtlichkeit der Geschichte in der Philosophie des deutschen Idealismus

(von Herder bis Hegel)

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Martin Luther-Univerität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

Hans H. F. Flöter
aus Brake i. Oldenburg

Halle (Saale) 1936

Eduard Klinz Buchdruck-Werkstätten Halle (Saale), Dölauer Straße 14

Die Begründung der Geschichtlichkeit der Geschichte in der Philosophie des deutschen Idealismus

(von Herder bis Hegel)

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der Martin Luther-Univerität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

Hans H. F. Flöter
aus Brake i. Oldenburg

Halle (Saale) 1936

Eduard Klinz Buchdruck-Werkstätten Halle (Saale), Dölauer Straße 14

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

1. Berichterstatter: Prof. Dr. P. Menzer
2. Berichterstatter: Prof. Dr. J. Stenzel
Tag der mündlichen Prüfung: 30. Juli 1934

INHALT

Seite

Einleitung. Die geschichtliche Problemlage 1

Kap. I. Die Natur als Träger 2
§ 1. Die Natur als mütterliche Macht 3
§ 2. Die kosmische Begrenzung des Geschichtsprozesses und die klimatisch-biologische Bedingtheit seines Trägers 6

Kap. II. Das Individuum als Träger 9
§ 1. Das erhaltende Individuum 9
§ 2. Der Mensch als animal rationabile und animal rationale bei Kant 12
§ 3. Das weltgeschichtliche Individuum 16

Kap. III. Das Volk als Träger 46
§ 1. Die weltgeschichtlichen Völker 48
§ 2. Der Staat 63
§ 3. Die weltgeschichtlich toten Völker 92

Kap. IV. Der Geist als Träger 96
§ 1. Die Humanitätsidee (Herder) 96
§ 2. Die Gattung Mensch (Kant) 102
§ 3. Das Leben der Idee (Fichte) 107
§ 4. Die absolute Identität von Freiheit und Notwendigkeit und die religionsgeschichtsphilosophische Konstruktion der Vorgeschichte (Schelling) 114
§ 5. Der Geist als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit (Hegel) 125

Schluß. Das Phänomen des Ungeschichtlichen in der Geschichte als Form des Gegenwartserlebens . . . 132

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548122_0153

EINLEITUNG

Die geschichtliche Problemlage.

Die Zeit Kants und seiner Nachfolger konnte nicht zu einer Kritik der historischen Vernunft fortschreiten. Die Geschichte war nicht wissenschaftliche Tatsache. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung wurden erst später bestimmt. Doch klingt beim alten Schelling das Historismusproblem schon an; in der Philosophie der Offenbarung heißt es: „Alle Irrthümer und Hindernisse der wahren Einsicht in der Wissenschaft, und so besonders auch in der Theologie, kommen davon her, daß, was nur für einen bestimmten Moment Wahrheit hat, zu einem allgemeinen Begriff erhoben oder ausgedehnt wird"*). Die Personen der höheren (heiligen) Geschichte sind selbst dem Wandel unterworfen.

Der deutsche Idealismus hatte keine Methodenlehre der Geschichtskunde (Zehn Seiten nur umfassen z. B. Hegels Bemerkungen über „die verschiedenen Arten der Geschichtsbetrachtung": S. W. VIII/IX Bd. I S. 167—177), sondern eine philosophische Philosophiegeschichte (z. B. Kant. Kr. r. V. B S. 550 ff.; die Philosophiegeschichte ist der krönende Abschluß des Hegelschen Systembaus und erweist diesen als adäquate Verlautbarung der Situation der gesamten geistigen Tendenzen seiner Zeit). Seine Geschichtsphilosophie ist inhaltlich — Ontologie der Geschichte. Hier hatte das 18. Jahrhundert vorgearbeitet und die Nachwirkungen sind deutlich spürbar.

Fortschritt, Ziel der Geschichte, Anfang der Geschichte, Träger der Geschichte, Periodisierung: das waren die viel behandelten Fragen.

Dem Rationalismus lief die Gefühlsphilosophie von Shaftesbury, Rousseau und Hamann parallel. Im deutschen Idealismus findet eine Überwindung beider statt. Moralische und rechtsphilosophische Elemente der aufklärerischen Geschichtsphilosophie sind vorwiegend bei Kant und Fichte vertreten. Herder und Schelling bringen die ästhetische und naturphilosophische Seite zur Geltung. Hegels Geistesphilosophie endlich bringt eine innige Vereinigung beider zustande.

Im folgenden wird das Geschichtsverständnis des deutschen Idealismus am Trägerproblem aufzuhellen versucht. Welches ist das Wesen, das Geschichte hat? An

*) S. W. II, IV, S. 249.

Trägern werden genannt Natur, Volk, Individuum, Geist. Bei allen wird jedoch letztlich auf das Wesen des Menschen zurückgegriffen. Nur der Mensch hat Geschichte, und er hat sie insofern er nicht ein Einzelner ist. Dabei findet innerhalb des deutschen Idealismus eine Entwicklung vom abstrakten rationalen Individuum der Aufklärung hin zum geschichtlich Konkreten statt. Die ganze Entwicklung von Herder bis Hegel ist die Formung der Herderschen Stoffülle und die Inhaltserfüllung kantischer Formenklarheit.

Ferner zeigt sich, daß von Herder bis Hegel die Grenzen der Geschichte immer enger gezogen werden. Bei Herder ist alles, bei Schelling nichts Geschichte. Die Geschichte ist begrenzt. Sie ist als Wesen des Menschen die Verbindung zwischen Natur und Gott. Sie ist ein Zwischen, die Spanne zwischen Urzeit und Endzeit.

Der Verlauf der Geschichte ist Rückkehr zum Ausgangspunkt. Dieser Prozeß stellt sich immer dar als ein Bewußtwerden, als Entstehen und Erlöschen des Bewußtseins.

Das Wesen der Geschichte, die Geschichtlichkeit der Geschichte wird letztlich immer im Ungeschichtlichen gesehen. Dies wird bei den einzelnen Denkern, an dem Vorbild der christlichen Geschichtstheologie herausgearbeitet. Die Geschichte beginnt mit dem Sündenfall und endet mit dem Gericht. Sie ist begründet auf der durch den Fall in die Welt gekommenen Sterblichkeit des Menschen. Daneben läuft — im Alterswerk Schellings besonders deutlich ausgeprägt — eine auf die antike Geschichtsmythologie zurückgreifende defaitistische Resignation: die „Weltgeschichte" genannte europäische Staatengeschichte ist die immer härter werdende und auf den Tod zutreibende Bestrafung für das Entweichen aus dem Traumzustand der geschichtsphilosophischen (!) Vorgeschichte. Die schon bei Herder und Kant vorhandene immanente Erklärungsweise (der Geist „schwebt" nicht über dem „Leben" und stößt nicht aus einem unbegreiflichen „Jenseits" todbringend in die Achilleusferse der Welt hinein; im Gegenteil: er ist die Wirklichkeit der Welt, die Hochspannung des Lebens) wird von Hegel grundsätzlich behandelt als Problem der Beziehung von Geist und Zeit. Der Geist hebt die Zeit in sich auf, und die Geschichte ist die Tilgung der Zeit und damit der Sterblichkeit des Menschen (S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 65).

Kap. I: Die Natur als Träger des Geschichtsprozesses.

Der romantischen Naturnähe ist die Natur die mächtige Allmutter; von ihr hat einst im trotzigen Un-

verstand der Mensch sich losgerissen und sich an die Kultur verloren: zu ihr kehrt er dereinst, sein selbstverschuldetes Leid vergessend, froh-weh-mütig zurück. Es ist die lebendige, fürsorglich waltende, quellende, fließende, strömende, überströmende Natur zu der der Mensch ein kosmisch-seelisches Verhältnis haben kann.

Dem aufklärerischen Rationalismus ist die Natur nur das Mittel einer toten Materie, über das rechnerisch-technisch willensmäßig verfügt werden kann: es ist die festgestellte, zerstückte Natur der newtonschen Naturwissenschaft. Die Natur ist die materialisierte Verstandesmäßigkeit des rationalen Menschen — der daher das Erdbeben von Lissabon vergebens zu begreifen sich bemüht.

§ 1.

Die Natur als mütterliche Macht.

Der romantisch gestimmten Philosophie ist Natur und Geschichte eines und alles; Natur und Geschichte tragen sich gegenseitig: es gibt kein oben und unten, keine keimhafte Möglichkeit und entfaltete Wirklichkeit, sondern zwei auf derselben Basis aufruhende Strebepfeiler stützen sich hier zum gotischen Bogen der Identität von Körper und Seele. „Was du z. B. in der Natur als eine im Raume beschlossene Totalität beisammen, in der Geschichte dagegen in die unendliche Zeit auseinandergezogen erkennst, ist nicht bildlich oder im Begriff, sondern wahrhaft *dasselbe* . . ."[1]. Daher sind die Wunder der Geschichte auf „magische Weise" durch die Natur aufschließbar[2]. Am großen Obelisk zu Rom kann — wie grundsätzlich an jedem andern Naturprodukt! — die ganze Weltgeschichte demonstriert werden[3]: „Obgleich von den Schicksalen des Universums nur die Eine Seite repräsentirend, ist die Geschichte doch nicht partiell, sondern symbolisch für jene zu fassen, die sich in ihr ganz wiederholen und deutlich abspieglen"[4]. In seiner Naturphilosophie lehrt Schelling die Polarität von Raum und Zeit.

Wie Vorsokratik und Renaissance, so verstand auch die mystische Naturphilosophie der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts den Menschen aus der Natur — weil sie die Natur aus dem Menschen verstand. Das gesteigerte Lebensgefühl ist ein Verfließen des Selbst in fremde Existenz, ein Hinausgehen über sich selbst, ein Hineinziehen des anderen in sich und ein Verschmelzen damit; Erfüllung durch Hingabe. Gott und Natur sind der Mystik eine

---

[1]) Schelling I, IV S. 411; vgl. I, VI S. 468.
[2]) Ders. I, VII S. 246 f.
[3]) Ders. I, III S. 291 Anm. 1.
[4]) Ders. I, VI S. 57.

Einheit. Die Teilhabe hebt die Trennung auf: Gott bedarf des Menschen. Ein solcher Naturbegriff ist geradezu vorbestimmt, die geschichtliche Welt zu erschließen.

Über Leibniz, Shaftesbury und Rousseau kam dieser Naturbegriff zu Herder.

Herder schickt in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784—91) Buch 1—5 seiner Geschichtsphilosophie eine Himmels- und Erdgeschichte voraus. Die übergreifende Einheit der Natur gewährleistet die Verbundenheit von Schöpfung und Tod; die „Immanenz des Absoluten" verbürgt die allseitige Verflochtenheit der Ursachen: „alles ist in der Natur verbunden, ein Zustand spricht zum anderen und bereitet ihn vor"[1]).

Das Ganze dieser Natur ist in seiner Gegliedertheit eingespannt zwischen toter Materie und lebendigem Gott; aber beide sind auch und gerade als Grenzfälle immer noch Natur: es gibt nichts außer der Natur, denn diese Natur ist Innerlichkeit. „In einer Natur voll veränderlicher Dinge Gang (ist nur) scheinbarer Untergang . . ., nie aber trifft dieser das Innere der Natur . . ."[2]). Die Natur ist ein Organismus, ist lebendige Natur: „wirkende Kräfte der Natur sind alle, jede in ihrer Art lebendig: in ihrem Innern muß ein etwas sein, das ihren Wirkungen nach außen entspricht"[3]). Das Innere gestaltet das Äußere: „im Innern liegt der Grund des Äußeren, weil durch organische Kräfte alles von Innen heraus gebildet"[4]). Das Innere der Natur kann der Mensch nicht erkennen: „Das Innere der Natur erkennt er nicht, da er keine Kraft eines Dinges von innen einsieht, ja wenn er Dich gestalten wollte, hat er geirrt und muß irren"[5]). Wir können die Natur niemals kennen und ganz verstehen, wenn wir sie als bloßes Produkt zu begreifen versuchen. Wir müssen in den Mittelpunkt ihrer Produktivität uns versetzen, um die Gestaltenfülle im innern Zusammenhang zu fassen. Aber die Produktivität der Natur wird dem Menschen erst sichtbar, wenn er seine eigenen schöpferischen Kräfte aufs Höchste anspannt.

Die Natur ist rastlose, tätig sich offenbarende, innere, wirkende, lebendige Kraft: „allenthalben ist sie . . . da es nur durch sie ein lebendiges Ganzes ist, was sich erhält, wächst und wirket"[6]).

Die Natur ist das Mütterliche[7]), mütterliche Macht.

---

[1]) XIII, 172.
[2]) XIII, 24.
[3]) XIII, 90.
[4]) XIII, 129.
[5]) XIII, 163.
[6]) XIII, 275.
[7]) XIII, 72, 78, 79, 120. „Bildende Mutter" 108, 114; „wohltätige Mutter" 150, 157; „sympathisch webende Mutter" 157; „allfühlende Mutter" 158; „richtig leitende Mutter" 159.

Was besagt das nun für die Geschichte? Das Zusammenfallen von Natur und Geist! Der Gott der Natur ist zugleich Gott der Geschichte. „. . . die ganze Menschengeschichte ist reine Naturgeschichte“ [8]). „Jedes Phänomen der Geschichte wird eine Naturerzeugung“ [9]).

Aber nun gibt es doch neben der Natur auch Geschichte. Wie verhält sich diese zur Natur im engeren Sinne? So, daß hier die Notwendigkeit der Natur abbricht: die Freiheit des Menschen hebt in ihr an. Der Mensch ist der „Freigelassene der Natur“ und so erhebt sich das Reich der Freiheit des geschichtlichen Geistes auf der Grundlage der Notwendigkeit der Natur. Geschichtskunde setzt Erdkunde voraus. Die Eigenschaften des Menschen liegen schon in den unteren und gröbsten Seinsweisen bereit, sind dort vorbereitet; aber außerdem der Mensch hat am Göttlichen teil und ist so das Bindeglied zweier Welten. Er erreicht Freiheit und Unsterblichkeit nicht erst in einer jenseitigen Welt.

Die Freiheit ist sein eigenes Werk. Hier verläßt ihn die Natur: „. . . der Naturstand des Menschen ist der Stand der Gesellschaft . . . Hier endigte nun die Natur ihre Grundlage der Gesellschaft und überließ es dem Verstande oder dem Bedürfnis des Menschen, höhere Gebäude darauf zu gründen“ [10]). „Die Natur leitete das Band der Gesellschaft nur bis auf Familien; weiterhin ließ sie unserem Geschlecht die Freiheit, wie es sie sich einrichten, wie es das feinste Werk seiner Kunst, den Staat, bauen wollte . . .“ [11]).

Die Natur verliert das lenkende Grundgesetz der Bildung, weil sie ein blinder Führer ist, aus dessen unbewußter Weisheit die Gestaltungsgrundsätze aufsteigen.

Schelling sah in der Natur die reale Vorbedingung des bewußten Geistes. Sie ist ihm das Schaffen einer unbewußten „Intelligenz“. Er vollzieht hierbei über Fichte hinaus die Wendung ins Realistische. Auch Fichte hatte in der W. L. gezeigt, daß die „unreflektierte produktive Einbildungskraft“ die Natur schaffe. Der Geist in uns und die Natur außer uns sind wesensgleich. Die Natur ist ein Ganzes; in ihr wirkt die Weltseele. Die Stufen der Naturorganisation sind Grade des Bewußtwerdens des Geistes. Der „transzendentale Idealismus“ leitet den bewußtlosen Naturgegenstand aus der „Intelligenz“ ab. Das praktische Ich beginnt nach der dritten Stufe der Geschichte des theoretischen Ich. Das praktische Bewußtsein bringt Ge-

[8]) XIII, 145.
[9]) XIII, 200.
[10]) XIII, 375.
[11]) XIII, 382.

genstände hervor, die dieselbe Realität wie Naturgegenstände haben, jedoch ihnen inhaltlich entgegengesetzt sind.

Da das Wollen des praktischen Selbstbewußtseins des Ich nicht Selbstbestimmung dieses Ich ist, ist das Handeln die bewußte Fortsetzung des unbewußten Anschauens. Der durchgängig bestimmte Wille, der vom Bewußtsein der Freiheit begleitet ist, muß gegen die Bestimmtheit durch Natur- und Sittengesetz die Willkür als Möglichkeit der Entscheidung des Für und Wider haben.

In der Identitätsphilosophie wird die romantische Bedeutung der vergeistigten Natur klar: das Reich des Geistes, die geschichtliche Welt, ist nicht ein vernichtender, akosmischer Gegensatz zum Naturreich, zur Welt der Notwendigkeit, sondern vielmehr deren Wiederholung und Widerspiegelung auf höherer Stufe. „Das Ziel der ganzen Natur ist nicht die Natur, sondern was über der Natur ist, der Mensch als Geist betrachtet, seinem geistigen Wesen nach. Also ist der Mensch die Wahrheit der ganzen Natur“ [12]).

So können die Ereignisse der Geschichte als Naturssymbole und Formen der Natur als geistige Akte [13]) aufgefaßt werden [14]).

§ 2.

Die kosmische Begrenzung des Geschichtsprozesses und die klimatisch-biologische Bedingtheit seines Trägers.

Kant zeigt in seinen Vorlesungen über physische Geographie, daß der kosmogonische Prozeß von natürlicher erster Ruhe über die jetzt zu beobachtende Bewegung im Weltall zur uranfänglichen Ruhe zurückkehrt. Der kosmogonische Prozeß ist geschlossen: der Ausgang läuft in den Anfang zurück und die äußersten Grenzen des Geschichtsprozesses erfahren durch ihn ihre Begrenzung. Die Geschichte ist ein Segment des Weltgeschehens.

Die geopolitischen Bedingtheiten der Geschichte werden am deutlichsten sichtbar an der klimatischen Abhängigkeit des Geschichtsträgers als biologischen Lebewesens: in der Rassentheorie und der Beschreibung der Nationalcharaktere. Anpassung und Vererbung können einer künstlichen Selektion zur Hochzüchtung eines Rasseadels durch planmäßige Regierungsmaßnahmen dienstbar gemacht werden: „Man sollte also natürlichen (nicht gesellschaftlichen) Menschenadel machen können: gewisse Fa-

[12]) S. W. II, II S. 425.
[13]) S. W. II, III S. 182. Vgl. II, II S. 118.
[14]) S. W. II, II S. 425.

milien in Vorfahren groß, edel, aufrichtig. Bemühung der Fürsten könnte race assortieren von edler oder starker Art, die unvermischt blieben und elde Geschlechter geben würden“ [15]). Später kam Kant von dieser Vorstellung wieder ab.

Hegel geht besonders der räumlichen Bedingtheit des geschichtlichen Geschehens nach. In der Weltgeschichte erscheint „die Idee des Geistes in der Wirklichkeit als eine Reihe äußerlicher Gestalten“ [16]) existierender Völker, wird also räumlich. Die weltgeschichtlichen Völker sind naturbestimmt. Zwar ist dem Geist in seiner unbändigen Kraft taghellen Freiheitsbewußtseins der natürliche Wurzel- und Mutterboden in seiner unvermittelten Unmittelbarkeit bloß äußerlich, aber mittelbar ist er ihm wesentliche und notwendige Grundlage seines geschehenden Seins. Geist und Charakter eines jeden Volkes ist durch seine Bodenständigkeit bedingt. Aber das Abhängigkeitsverhältnis ist weder einseitig noch immer gleichartig: „Die Natur darf nicht zu hoch und nicht zu niedrig angeschlagen werden“ [17]). Der Geist selbst wirkt in seiner geschichtlichen Selbstentfaltung auf die Natur ein. „Der milde ionische Himmel hat sicherlich viel zur Anmut der homerischen Gedichte beigetragen, doch kann er allein keine Homere erzeugen; auch erzeugt er sie nicht immer; unter türkischer Botmäßigkeit erhoben sich keine Sänger“ [18]).

In der extrem heißen und kalten Zone geschieht keine Weltgeschichte: in der Not des immer ungestillten Bedürfnisses verhaust hier der Geist in der Natur [19]). Der wahre Schauplatz für Weltgeschichte ist die gemäßigte Zone und dort der Norden: Weltgeschichte ist nordische Geschichte, Geschichte der christlich-germanischen Welt [20]).

Die Weltgeschichte beginnt im Osten: „Asien ist der Weltteil des Aufgangs überhaupt . . . In Asien ist das Licht des Geistes und damit die Weltgeschichte aufgegangen“ [21]). Amerika ist das Land der Zukunft weltgeschichtlicher Wichtigkeiten, aber seine Geschichte ist nicht erdverwachsen: was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Widerhall der alten Zeit und der Ausdruck fremder Lebendig-

---

[15]) Zitiert von P. Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte, Berlin 1911, S. 109 f.; vgl. Akad. Ausg. II, S. 431.

[16]) S. W. VIII/IX Bd. I S. 178 f.

[17]) Ebenda S. 180.

[18]) Ebenda; das betont ausdrücklich auch Schelling: I, I S. 78. „In dunklen, ungeheuren Wäldern und in öden, sonnenversengten Erdstrichen, wo der Mensch ins Unermeßliche schweift, ist auch seine Mythologie formlos, abenteuerlich und überspannt; — dagegen ist sie unter reinem Himmel bezaubernd und klar.“ Vgl. I, II S. 169.

[19]) Ebenda. Vgl. Schelling II, IV S. 316 ff.

[20]) Ebenda S. 182.

keit. Nur in Europa geschieht Geschichte, und was außerhalb Europas geschieht ist die Europäisierung der Welt. Europa ist die Mitte, Mittag der Geschichte, ist die Höhe der Zeit, ist die Hoch-zeit des Geistes. Das räumliche Zentrum des Geistes ist das Mittelmeer. Die Peripherie, Afrika und Amerika, ist ungeschichtlich, hat nicht teil an der Erfüllung der Zeiten.

Geschichtlich wichtig ist Gestalt und Beschaffenheit der Erdoberfläche, der Landschaftsgürtel der Erde.

(1) Das wasserlose Hochland ist ein natürlicher Landschaftsraum. Mit seinen großen Steppen und Ebenen ist es der Sitz ungeschichtlicher Massen vieler Einzelner. Der unfruchtbare oder nur zeitweilig fruchtbare Boden bedingt die Extreme von Gastfreundschaft und Räuberei der nomadisierenden Völkerschaften, die in unvorhersehbarer Plötzlichkeit in Kulturländer wie ein reißender Strom einfallen und alles zerstört und öde hinter sich zurücklassen (Dschingiskhan, Tamerlan)[22]. „Die Völker sind lange Zeit ruhig, aber plötzlich gären sie auf, und dann sind sie ganz außer sich gesetzt. Die Zertrümmerung, welche eine Folge ihres Aufbrausens ist, hat darin ihren Grund, daß es kein Inhalt und Gedanke ist, der diese Bewegungen hervorruft, sondern mehr ein physischer als ein geistiger Fanatismus“[23].

(2) Die Stromländer (Talebenen) ermöglichen durch die periodischen Überschwemmungen den Ackerbau und damit die Gründung von Großstaaten und die Stiftung von Weltreligionen (China: Hoangho, Yangtsekiang; Indien: Indus, Ganges; Babylonien: Euphrat, Tigris; Ägypten: Nil)[24].

(3) Die ozeanischen Weltreiche („Uferland“) verdanken ihre Bedeutung der Formung des Menschenmaterials durch das Meer: „Das Meer gibt uns die Vorstellung des Unbestimmten, Unbeschränkten und Unendlichen, und indem der Mensch sich in diesem Unendlichen fühlt, so ermutigt dies ihn zum Hinaus über das Beschränkte. Das Meer ladet den Menschen zur Eroberung, zum Raub, aber ebenso zum Gewinn und zum Erwerbe ein; das Land, die Talebene, fixiert den Menschen an den Boden; er kommt dadurch in eine unendliche Menge von Abhängigkeiten, aber das Meer führt ihn über diese beschränkten Kreise hinaus“[25]. Aber nicht unterschiedslos jedes Volk läßt sich vom Meere formen, z. B. die Chinesen. „Für sie ist das Meer nur das Aufhören des Landes, sie haben

---

[21]) Ebenda S. 225. Vgl. Schell. II, II S. 557.
[22]) Ebenda S. 183 ff., 185.
[23]) Ebenda S. 221.
[24]) Ebenda S. 185 ff.
[25]) Ebenda S. 187 f.

kein positives Verhältnis zu demselben“ [26]). Wie die Hochebene Viehzucht und patriarchalische Selbständigkeit, das Stromland Ackerbau und Eigentum nebst Herrschaft und Knechtschaft bedingt, so das Meer Handel und bürgerliche Freiheit [27]). In seiner Unstäte und Unruhe ist die Hochebene am ungeeignetsten Träger der Weltgeschichte zu sein, im Stromlande ist schon die Reflexion auf das Allgemeine erwacht: sie gehören in die „Vor-geschichte“ — erst Europa kann tragfähiger Grund der Weltgeschichte sein.

Kap. II. Das Individuum als Träger.

Alle Geschichte ist irgendwie Menschengeschichte. Die Geschichte „des“ Menschen ist Menschheitsgeschichte. Der Träger des geschichtlichen Prozesses befindet sich immer in einer Lage, in der er durch entscheidungsmäßiges Handeln sich zur Person erheben muß.

Die Verbundenheit von Mensch zu Mensch im Geiste ist geschichtsphilosophisch bedeutsam in ihren beiden äußersten Möglichkeiten. Entweder geht der Mensch im Gemeinsamen (der „Gattung“, der „Masse“) unter oder er erhebt sich darüber (das „weltgeschichtliche Individuum“, der „Führer“).

§ 1.
Das erhaltende Individuum.

Das Bewußtsein trennt, das geistige Sein verbindet; ein Hauptband ist die Sprache.

Herder betont die überindividuellen Verbindungen des Menschen von Anfang an. So z. B. in der „Abhandlung über den Ursprung der Sprache“ 1772: Ein einsamer Mensch „wird ohne Gesellschaft immer auf gewisse Weise verwildern und bald in Untätigkeit ermatten . . . Er ist immer eine Blume, die aus ihren Wurzeln gerissen, von ihrem Stamm gebrochen, daliegt und welkt“ [28]). Der Verwilderung bietet nur die „Bildung“ (ein Lieblingsbegriff Herders) Einhalt: „Wo und wer du geboren bist, o Mensch, da bist du, der du sein solltest: verlaß die Kette nicht, noch setze dich über sie hinaus, sondern schlinge dich an sie. Nur in ihrem Zusammenhange, in dem was du empfängst und gibst, und also in beiden Fällen tätig wirst, nur da wohnt für dich Leben und Friede“ [29]). Noch stärker

[26]) Ebenda S. 189.
[27]) Ebenda S. 231.
[28]) V, S. 140.
[29]) XIII, 350.

drückt er das Umfangensein des Menschen vom Übermenschlichen so aus: „mein ganzes Dasein ist ja nur eine sichtbar gewordene Idee dieses Verstandes, meine Vernunft ist also nur ein Strahl des Widerscheins von deinem Widerscheine“ [30]). „Es waltet eine weise Güte im Schicksal des Menschen; daher es keine schönere Würde und kein dauerhafteres und reineres Glück gibt, als im Rath derselben zu wirken“ [31]).

Die Selbstgestaltung des Menschen ist ein Eingehen in Bindungen: „Da der einzelne Mensch für sich sehr unvollkommen bestehen kann: so bildet sich mit jeder Gesellschaft ein höchstes Maximum zusammenwirkender Kräfte“ [32]). In den tiefsten Schichten unseres Daseins sind wir nicht wir selbst: das „einfache tiefe, unersetzliche Gefühl des Daseins ist Glückseligkeit, ein kleiner Tropfen aus dem unendlichen Meer des Allseligen, der in allem ist und sich in allem fühlet“ [33]). Diese allseitige Eingesenktheit des Einzelnen in Ordnungen und Wirkungszusammenhänge fordert: „Jeder strebe also auf seinem Platz zu seyn, was er in der Folge der Dinge seyn kann; dies soll er auch seyn und ein anderes ist für ihn nicht möglich“ [34]).

Kant betont in seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ von 1784 die Tatsache, daß „Der Mensch hat eine Neigung, sich zu vergesellschaften, weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen fühlet“ [35]).

Schelling weist — „Abhandlung 1792“ — nach, daß eine Philosophie der Geschichte unmöglich sei. Dieselbe immer wiederholte Begebenheit, wo keine Freiheit des Prinzips und keine Mannigfaltigkeit der Handlung ist, hat keine Geschichte: „Daher ist auch der Mensch nach der Uhr — der selbst Maschine geworden ist (er aß, trank, nahm ein Weib und starb) — kein Objekt — nicht einmal der Erzählung“ [36]).

Er führt das im „System des transzendentalen Idealismus“ von 1800 weiter aus: „. . . so wenig es zum Andenken bei der Nachwelt genug ist, sich nur als physische Ursache durch physische Wirkungen zu verewigen, so wenig läßt sich auch eine Existenz in der Geschichte dadurch erwerben, daß man bloß intellektuelles Produkt oder bloßes Mittelglied ist, durch welches als ein bloßes

---

[30]) XIII, 145 A. 1.
[31]) XIII, 244.
[32]) XIV, 227.
[33]) XIV, 327.
[34]) XIV, 148.
[35]) Akad. Ausg. VIII, 20.
[36]) I, I S. 471.

Medium die von der Vergangenheit auf die Nachwelt übergeht, ohne daß man selbst Ursache einer neuen Zukunft werde“ [37]).

Die Schwierigkeit des Anhebens einer Ursachenkette durch die Menschen erörtert Schelling 1803, „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“: „was ist denn dieses oder jenes Individuum anders als eben das, welches diese oder jene bestimmte Handlung ausgeführt hat; einen andern Begriff gibt es von ihm nicht: war also die Handlung nothwendig, so war es auch das Individuum. Was von einem untergeordneten Standpunkt allein als frei und dennoch objektiv zufällig erscheinen kann, ist bloß, daß das Individuum von dem, was vorher bestimmt und nothwendig ist, dieses Bestimmte gerade zu s e i n e r That macht: übrigens aber, und was den Erfolg betrifft, ist es, im Guten wie im Bösen Werkzeug der absoluten Nothwendigkeit“ [38]).

Der Geschichtsschreiber soll sein Ich auslöschen, damit die Geschichte rede: „Die Meinung ist nicht, daß der Geschichtsschreiber das Schicksal im Munde führe, sondern daß es durch die Objektivität seiner Darstellung von selbst und ohne sein Zutun erscheine“ [39]).

F i c h t e steigert die Betonung des Überindividuellen so weit, daß er 1806 in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ sagen kann: „Individuen aber verschwinden vollends vor dem Blick des Philosophen und fallen alle zusammen in die eine große Gemeine“ [40]). „Der Einzelne in seiner Absonderung vermag Nichts und ist Nichts, seine Kraft und sein eigentümliches Wesen verflössend durch das Ganze, er selbst und wiederum sich fortbildend nach dem Ganzen — allein so ist er Etwas und die Würde und das Verdienst des Einzelnen beruht darauf, daß er die ihm gerade angewiesene Stelle würdig behaupte“ [41]).

H e g e l verwendet für die nicht hervortretenden Träger des weltgeschichtlichen Prozesses die Bezeichnung „erhaltende Individuen“. Dem Endzweck ordnen die Mittel sich unter und sind zugleich Teilzwecke [42]). Im Staat ist kein Glied nur Zweck oder nur Mittel, sondern immer beides zugleich. In der Geschichte geschieht nichts, ohne daß die Individuen ihre subjektive Freiheit befriedigen, wodurch sie die Freiheit des Geistes verwirklichen [43]). Die Tätigkeit der Individuen verwirklicht die Idee, bringt sie

[37]) I, III S. 591.
[38]) I, V S. 291.
[39]) I, V S. 311.
[40]) IV S. 14.
[41]) N III S. 172 ff.
[42]) S. W. VIII/IX Bd. I, S. 70.
[43]) S. W. VIII/IX Bd. I, S. 55, 57, 60.

ins Dasein[44]). Denn das Allgemeine wird nur durch das Besondere, das Unendliche nur durch Endliches wirklich. Die Befriedigung der privaten Leidenschaften, Bedürfnisse und Interessen schafft unbewußt und ungewollt zugleich die Zwecke des Weltgeistes. Staat und Volksgeist sind die Verwachsungen („Konkretionen") von Individuum und Weltgeist.

§ 2.

Der Mensch als animal rationabile und als animal rationale bei Kant.

Da das geschichtliche Geschehen von anderem Geschehen durch seinen Träger sich auszeichnet, so muß der Mensch als dieser Träger von Trägern anderer Geschehensarten sich unterscheiden. Im vorigen Kapitel ist an Herders naturgeschichtsphilosophischer Auffassung des Menschen als des „Freigelassenen der Natur" ein solcher Unterschied aufgewiesen worden. Im Folgenden soll der entsprechende Unterschied am sittengeschichtsphilosophischen Verständnis des Menschen bei Kant aufgezeigt werden.

1. „Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines thierischen Dasein geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit theilhaftig werde, als die er sich selbst frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat", so heißt es 1784 in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht"[45]). Kant führt dies dort noch weiter aus: „Da sie dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab, so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht in Ansehung seiner Ausstattung. Er sollte nämlich nun nicht durch Instinkt geleitet oder durch die anerschaffene Kenntnis versorgt und unterrichtet sein, er sollte vielmehr alles aus sich selbst herausbringen. Die Erfindung seiner Nahrungsmittel, seiner Bedeckung, seiner äußeren Sicherheit und Vertheidigung alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann, selbst seine Einsicht und Klugheit und sogar die Gutartigkeit seines Willens sollten gänzlich sein eigen Werk sein"[46]).

Wenn der Mensch von der „größten Rohigkeit" bis zur „größten Geschicklichkeit", innerer Vollkommenheit der Denkungsart sich emporgearbeitet haben wird, so soll

---

[44]) S. W. VIII/IX Bd. I, S. 63.
[45]) Akad. Ausg. VIII, S. 19.
[46]) Ebenda VIII, S. 19.

er „hievon das Verdienst ganz allein haben und es sich selbst nur verdanken dürfen“ [47]).

Im selben Jahr heißt es in der „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“: „Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Theil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung freigesprochen (naturaliter maiorennis) dennoch gerne zeitlebens unmöglich bleiben; und warum es Anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist bequem, unmündig zu sein . . .“ [48]).

Diese Natur, von deren Plan, Schöpfungsordnung, Rechtfertigung, Vorsehung die Rede ist, bedeutet nicht die Natur der theoretischen Philosophie. Der theoretische Naturbegriff genügt der Naturwissenschaft. Die Geschichtsphilosophie erfordert den Begriff der lebendigen Natur, die „hinter“ der mechanischen Natur liegt, die „meta-physisch“ ist. Diese teleologische Natur überläßt das geschichtliche Geschehen nicht den Zufälligkeiten menschlicher Willkür, sondern sie führt den Menschen aufwärts zu seiner Bestimmung. Dabei wird der für die aufklärerische Geschichtsphilosophie wesentliche Begriff der „Glückseligkeit“ beiseite geschoben: auf das Sichherausarbeiten kommt es an.

Obwohl die Geschichte auf ein Vorsehungsziel hingeht, greift keine höhere Macht ein. Der „antagonistische“ Bau des geschichtlichen Geschehens erklärt das weite Hineinreichen des Untergeistigen in die Geschichte: Die Triebaffekte ermöglichen den Fortschritt über sich selbst hinaus zur Freiheit, und die Natur „überlistet“ den Menschen: „Die Natur will von Zeit zu Zeit stärkere Erregungen der Lebenskraft, um die Thätigkeit des Menschen aufzufrischen, damit er nicht im bloßen Genießen das Gefühl des Lebens gar einbüße. Zu diesem Zweck hat sie sehr weise und wohlthätig dem von Natur faulen Menschen Gegenstände, seiner Einbildung nach, als wirkliche Zwecke (Erwerbsarten von Ehre, Gewalt und Geld) vorgespiegelt, die ihm, der ungern ein Geschäft unternimmt, doch genug zu schaffen machen und mit Nichtsthun viel zu thun geben; wobei das Interesse, das er daran nimmt, ein Interesse des bloßen Wahns ist und die Natur also wirklich mit dem Menschen spielt und ihn zu seinem Zwecke spornt, indessen daß dieser in der Überredung steht, sich selbst einen eigenen Zweck gesetzt zu haben“ [49]).

1786 wird im „Muthmasslichen Anfang der Menschengeschichte“ Freiheit als Selbstgesetzgebung und Geschichtsphilosophie als moralische Teleologie herausgearbeitet. Ur-

[47]) Akad. Ausg. VIII. S. 20.
[48]) Ebenda VIII, S. 35.
[49]) Hartenstein [2] VII, S. 596.

sprünglich ist das Freiheitsproblem kosmologisch. Die dritte Antinomie beweist theoretisch die Kausalität der Erscheinung und fordert praktisch die metaphysische der Dinge an sich. Die transzendentale Freiheit wird Kritik der reinen Vernunft B 474 angegeben als „absolute Spontaneität der Ursachen einer Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen". Die Freiheit ist hier die metaphysische Seite am Menschen, sein intelligibler Charakter. Da dieser intelligible Charakter der Erscheinung zugrunde liegt, muß er dem empirischen gemäß gedacht werden[50]).

In der Begründung des Sittengesetzes wird die intelligible Welt zur normativen. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" steht der Mensch als intelligibles Wesen unter dem Sittengesetz. Der schlechte Mensch ist nicht derjenige, der einen schlechten intelligiblen Charakter hat, sondern wer sich gegen die Forderungen des intelligiblen Charakters wendet. Die Freiheit ist „aufgegeben". Freiheit ist aber als metaphysische Eigenschaft des vernünftigen Menschen für die Geschichte bedeutungslos.

Im „Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte" 1786 wird von der überlegten Erwartung des Zukünftigen gesagt: „Dieses Vermögen, nicht bloß den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu genießen, sondern die kommende, oft sehr entfernte Zeit sich gegenwärtig zu machen, ist das entscheidendste Kennzeichen des menschlichen Vorzuges, um seiner Bestimmung gemäß sich zu entfernten Zwecken vorzubereiten — aber auch zugleich der unversiegendste Quell von Sorgen und Bekümmernissen, die die ungewisse Zukunft erregt, und welcher alle Thiere enthoben sind"[51]). „Der . . . letzte Schritt, den die den Menschen über die Gesellschaft mit Tieren gänzlich erhebende Vernunft that, war: daß er (wiewohl nur dunkel) begriff, er sei eigentlich der Zweck der Natur, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin ein Mitbewerber gegen ihn abgeben. Das erstemal, daß er zum Schafe sagte, den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben, ihm ihn abzog und sich selbst anlegte . . .: ward er eines Vorrechtes inne, welches er vermöge seiner Natur über alle Thiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zur Erreichung seiner beliebigen Ansichten ansah. Diese Vorstellung schließt (wiewohl dunkel) den Gedanken des Gegensatzes ein: daß er so etwas zu keinem Menschen sagen dürfe, sondern diesen als gleichen Theilnehmer an

[50]) Kritik der reinen Vernunft B 568.
[51]) Akad. Ausg. VIII, S. 113.

den Geschenken der Natur anzusehen habe; eine Vorbereitung von weitem zu den Einschränkungen, die die Vernunft künftig dem Willen in Ansehung seines Mitmenschen auferlegen sollte und welche weit mehr als Zuneigung und Liebe zu Errichtung der Gesellschaft nothwendig ist. Mit dem Anspruch selbst Zweck zu sein ist eine Gleichheit aller vernünftiger Wesen gegeben“ [52]).

Solange der Mensch noch nicht in Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen getreten war, war er eingespannt in die Zwecke, die die Natur *verfolgt* (Ontoteleologie). Sobald der Mensch seine Vernunftsbestimmung ergreift, *erhält* die Natur einen Zweck (Ethicoteleologie). Die Natur gewinnt Sinn erst vom Reich der Vernunft her.

2. In der Kritik der Urteilskraft wird durch Verbindung von Transzendentalphilosophie und Geschichtsphilosophie das Verhältnis von den zeitlosen Bedingungen und zeitlicher Entwicklung bestimmt.

Der Mensch ist seiner Bestimmung nach „*letzter Zweck der Natur*“, weil er das einzige in der Erfahrung aufweisbare Wesen auf Erden ist, das das Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen. „Letzter Zweck der Natur“ ist der Mensch nur insofern, als er fähig ist, eine von der Natur unabhängige, sich selbst genügende Zweckbezogenheit zu geben, die als „*Endzweck*“ dienen kann [53]).

Dieser „Endzweck“ weist über die Natur hinaus in das Reich der Freiheit. Die Natur kann dem Menschen nur die Fähigkeit, d. h. die Mittel zum Endzweck zur Verfügung stellen, den Endzweck selbst gibt es in der Natur nicht.

Als „letzter Zweck der Natur“ ist der Mensch ein „animal rationabile“ (vgl. Kr. d. Urt. § 85), als „Endzweck“ ist er ein „animal rationale“ (vgl. Kr. d. Urt. § 86).

Wenn der Mensch, als letzter Zweck der Natur, seine Naturgaben der „rationabilitas“ in Freiheit zur „rationalitas“ gestaltet, ist er Endzweck.

Der letzte Zweck der Natur ist Ausbildung der Fähigkeit eigener Zwecksetzung. Die Natur kann ihren letzten Zweck nicht selbst verwirklichen. Indem der Mensch mit Freiheit sich zum Endzweck macht, ist er letzter Zweck der Natur. Die Sinngebung erfolgt nicht durch natürliche Freiheitsmöglichkeit, sondern durch übernatürliche Freiheitsverwirklichung. Dem animal rationabile ist die Autonomie noch Aufgabe, sie soll errungen werden.

Die kritische Teleologie betrachtet die Natur „als ob“ sie dasjenige Wesen sei, das Zwecke setze. Sofern

---

[52]) Akad. Ausg. VIII, S. 114.
[53]) Kr. d. Urt.-Kraft, § 83.

Seinsgrund und oberster Zweck gleichgesetzt werden, ist das Gebiet der kritischen Einschränkung verlassen.

Die Geschichte ist der Prozeß der Befreiung. Sie ist der Schritt von der rationabilitas zur rationalitas, sie ist ein Zwischen beiden, ist in der rationalitas nicht mehr, in der rationabilitas noch nicht.

3. Das Ontologische in der Geschichtsphilosophie kommt seit 1790 in Fortfall — unter dem Eindruck des Verlaufs der französischen Revolution und der Reaktion in Preußen. 1798 wird im „Streit der Fakultäten" die Freiheit des Menschen irrational gefaßt. Wir haben es mit frei handelnden Wesen zu tun, „denen sich zwar diktieren läßt, aber nicht vorher sagen läßt, was sie tun werden" [54]. Dadurch verliert die Geschichte für uns ihren Sinn, nur für die Vorsehung ist sie noch sinnvoll. Es bleibt der Glaube an das Zusammenstimmen der Freiheit der vernünftigen Menschheit mit den Zielen der Vorsehung.

Die Erfahrung der „allgemeinen und uneigennützigen Theilnehmung" an der französischen Revolution beweist nur die fortschreitende Legalisierung, nicht die Moralisierung der Menschheit. Legalität ist durch menschliche Tat, Moral durch göttliche Vorsehung begründet.

In der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" 1793 gilt „in praktischer Absicht", daß die Vorsehung freigewählte Ziele der Menschen unterstützt, ihre Zwecke den menschlichen Absichten nicht entgegensetzt.

1795 „Zum ewigen Frieden" tauchen die Anschauungen von 1784/85 wieder auf: Die Natur verwendet für nicht absolute Zwecke Mittel, die absolut nicht sein sollen. Auch die vorkritische Zeit macht sich wieder bemerkbar in der Lehre vom „formal Übernatürlichen": Naturvorgänge, die etwas besonderes bezwecken, sind formal übernatürlich (z. B. die Zerstörung einer Stadt durch Erdbeben wegen der Sünde ihrer Einwohner).

§ 3.

Das weltgeschichtliche Individuum.

Das Überindividuelle im Menschen ist wirkende Macht. Der Mensch ist nicht nur im Übermenschlichen einbegriffen, sondern von ihm ergriffen. Indem er für sich frei gestaltend wirkt, führt er zugleich eine Verwirklichung von Zwecken aus, die nicht die seinen sind.

Das Verhältnis von Individuum und Geist kann hier nur erst teilweise aufgedeckt werden. Die Behandlung des Geistes als Träger und die Untersuchung über seinen dia-

[54]) Hartenstein VII, S. 387.

lektischen Bau kann das Wesen des weltgeschichtlichen Individuums im Rückgriff endgültig klären.

Bei Herder ist die später von Hegel ausgeführte Rolle des weltgeschichtlichen Individuums systemlos aber klar gesehen. Er betont ausdrücklich, daß auch das erhaltende Individuum schon ein von der Natur „betrogenes, überlistetes" Individuum ist, ja „wir kennen uns selbst nicht und wissen nicht, wie irgendwas in uns wirket"[55]. „Es muß der Mensch höheren Gesetzen folgen, über die er so wenig wie die Pflanze Aufschluß erhält, ja denen er beinahe wider Willen mit seinen stärksten Trieben dient. . . . so lockt die Natur ihm ins Leben hinein, nachdem er ihre Zwecke erreicht hat, verläßt sie ihn allmählich"[56]. Indem der Mensch seine Bedürfnisse befriedigt, erreicht er zugleich notwendig größere Zwecke. „Angenehm gezwungen" arbeitet der Mensch für die Natur; ein Teil seines Seins wird ihm von ihr „sanft geraubt"[57]. Die Entwicklung ist eine Schwächung ihrer Träger. Die Natur verzehrt den Menschen. Wenn der Mensch nicht allmählich verzehrt wird, stirbt er umso plötzlicher[58].

Deutlicher wird das in natürlicher Unbewußtheit über ihm hinausgehende Handeln des Menschen bei den im Brennpunkt des geschichtlichen Geschehens stehenden Persönlichkeiten. Sie werden härter beansprucht als die nur erhaltenden Individuen. Sie werden ausgezehrt, verzehren sich, indem sie dem Ganzen dienen. Das hat Herder schon früh erkannt. So heißt es in „Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit": „Regenten! Hirten! Pfleger der Völker! . . . ihre schweigende, nur geschehenlassende Denkart sagt ihnen . . . daß sie für ein größeres Ganze der Menschheit sorgen"[59]. Und: „Die graden Linien gehen immer gerade fort würden alles auf der Stelle lassen! wenn nicht die Gottheit auch außerordentliche Menschen, Kometen, in die Sphären der ruhigen Sonnenbahnen würfe, fallen und im tiefsten Falle sich wieder erheben ließe, wohin kein Auge der Erde sie verfolgt"[60].

Den erhaltenden Individuen gegenüber treten die gestaltenden Persönlichkeiten auf als Vertreter des Übermenschlichen selbst. „Den Menschen erhobst du, daß er selbst, ohne daß er weiß oder will Ursachen der Dinge nachspähe, ihren Zusammenhang errate und dich also

---

[55] VIII, S. 161.
[56] XIII, S. 52.
[57] XIII, S. 55.
[58] XIII, S. 55.
[59] V, S. 571.
[60] V, S. 584.

finde, du großer Zusammenhang aller Dinge, Wesen der Wesen!“ [61]) Im 5. Buch ist die Rede von der „Kraft, die Gott erkennen, ihn lieben und nachahmen kann, ja die nach dem Wesen ihrer Vernunft ihn gleichsam wider Willen erkennen und nachahmen muß“ [62]). „Wahrheit, Schönheit, Liebe waren das Ziel, nach dem der Mensch in jeder seiner Bemühungen, auch ihm selbst unbewußt und oft auf so unrechtem Wege strebte [63]). Kein nachahmender Affe höherer Wesen sollte der zur Freiheit geborene Mensch sein: sondern auch wo er geleitet wird im glücklichen Wahn stehen, daß er selbst handle“ [64]). Der Mensch lebt wie im Traum und wähnt, daß alles, was er ist, er durch sich selbst geworden sei [65]). Gute und böse Triebfedern fördern den Willen der Vorsehung, bis der Mensch sein ganzes Geschlecht handelnd erkennt [66]).

Die weltgeschichtlichen Individuen sind nicht nur Politiker, das stellt Herder (wie nach ihm Fichte und Hegel) heraus. Daneben betont er die Einzigartigkeit der weltgeschichtlichen Persönlichkeiten: „Was Luther sagte, hatte man lange gewußt; aber jetzt sagte es Luther. Roger Baco, Galiläi, Cartes, Leibniz, da sie erfanden, wars stille: es war ein Lichtstrahl — aber ihre Erfindungen sollten durchbrechen, Meinungen wegbringen, die Welt ändern — es ward Sturm und Flamme. Habe immer der Reformator auch Leidenschaften gehabt, die die Sache, die Wissenschaft selbst nicht forderte, die Einführung der Sache forderte sie, und eben daß er sie hatte, genug hatte um jetzt durch ein Nichts zu kommen, wozu ganze Jahrhunderte ... nicht hatten kommen können ...“ [67]) aber es sind immer nur wenige, die der Zeit sagen, was sie eigentlich will: „zwar waren immer nur wenige, die hierin dem großen Haufen vorgingen und ihm als Ärzte heilsam aufzwangen, was dieser noch nicht selbst zu erwählen wußte. Eben diese wenigen waren die Blüte des Menschengeschlechts, unsterbliche freie Göttersohne auf Erden, ihre einzelnen Namen gelten statt Millionen“ [68]). Diese Individuen vergessen dabei sich selbst, verlieren das Maß der Zeit und der sinnlichen Kräfte; der hohe Gedanke, der sie aufgerufen hat und der sie verfolgt, verzehrt sie. Die Völker kämpfen im Drang der Ideen [69]). „Nicht anders

[61]) XIII, S. 162.
[62]) XIII, S. 171.
[63]) XIII, S. 191.
[64]) XIII, S. 199.
[65]) XIII, S. 343.
[66]) XIV, S. 239.
[67]) XIII, S. 332 f.
[68]) XIII, S. 149.
[69]) XIII, S. 184.

wirkt Gott auf der Erde als durch erwählte größere Menschen“ [70]). „Der eigentliche Mensch, der selten erscheint, als Gott unter den Menschen gilt, ist derjenige, dem es gelingt, „die Natur in ihrer Schöpfungsstätte zu belauschen, neue Merkmale ihrer Wirkungen auszuspähen und sie durch künstliche Werkzeuge zu einem menschlichen Zweck anzuwenden“ [71]). Diese Erfinder erfanden nicht für sich und sie konnten auch nicht bestimmen, ob Welt und Nachwelt diese Erfindungen nutzbringend anwenden würden [72]).

In der nach der Kr. d. r. Vern. liegenden Geschichtsphilosophie stellt auch Kant „die List der Vernunft“ als Bedingung des weltgeschichtlichen Individuums heraus. So heißt es 1784, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“: „Einzelne Menschen, ja selbst ganze Völker, denken wenig daran, daß, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den andern ihre eigene Absicht verfolgen, sie unvermerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde“ [73]). Durch den „Antagonismus“ überlistet die Natur die Triebe des Menschen [74]). Von den weltgeschichtlichen Individuen ist hier nicht ausdrücklich die Rede, aber sie sind doch wohl unter „einzelne Menschen, ganze Völker“ gemeint.

Weitere Ansätze zu einer Theorie vom weltgeschichtlichen Individuum finden sich in der Kr. d. Urtkr. 1790. Das Genie als angeborenes produktives Vermögen des Künstlers ist eine Naturgabe, welche selbst zur Natur gehört. Kant bestimmt das Genie als: „die angeborene Gemüthsanlage (ingenium), d u r c h w e l c h e die Natur der Kunst die Regel giebt“ [75]).

Die Schönheit der schönen Kunst kann nicht von einer Regel abgeleitet werden, die einen B e g r i f f zum Bestimmungsgrunde hat und ohne vorhergegangene Regel kann kein Gegenstand Kunsterzeugnis sein. Daher gibt die Natur der Kunst durch das Genie die Regel. Kant folgert daraus, daß das Genie „wie es sein Produkt zustande bringen, selbst nicht wissenschaftlich anzeigen könne, sondern daß es als N a t u r die Regel gebe, und

---

[70]) XIII, S. 351.
[71]) XIII, S. 370.
[72]) XIII S. 373.
[73]) Akad. Ausg. VIII, S. 17.
[74]) Akad. Ausg. VIII, S. 20.
[75]) Kr. d. Urtkr. § 46.

daher der Urheber eines Produktes, welches er seinem Genie verdankt, selbst nicht weiß, wie sich ihm die Ideen dazu herbeifinden, auch es nicht in seiner Gewalt hat dergleichen nach Belieben oder planmäßig auszudenken, und anderen in solchen Vorschriften mitzutheilen, die sie in den Stand setzen, gleichmäßige Produkte hervorzubringen“ [76]). Im § 47 heißt es, daß „kein Homer oder Wieland anzeigen kann, wie sich seine phantasiereichen und doch zugleich gedankenvollen Ideen in seinem Kopfe hervor und zusammenfinden, darum weil er es selbst nicht weiß, und es also auch keinen anderen lehren kann“. Das Genie ist ein Günstling der Natur [77]). Von den weltgeschichtlichen Persönlichkeiten fällt der Feldherr und der Krieger unter das ästhetische Urteil des Dynamisch-Erhabenen [78]).

In der nach 1790 liegenden Geschichtsphilosophie tritt das Überpersönliche im weltgeschichtlichen Individuum stärker hervor. „Indem die Natur nur dafür gesorgt hat, daß Menschen allerwärts auf Erden leben könnten, so hat sie zugleich auch despotisch gewollt, daß sie allerwärts leben sollten, wenngleich wider ihre Neigung und selbst ohne dieses Sollen einen Pflichtbegriff voraussetzte, der sie hierzu vermittels eines moralischen Gesetzes verbände, . . . [79]). Dieses Wollen der Natur wird dort weiter so bestimmt: „Es heißt das nicht, sie legt uns eine Pflicht auf, es zu tun, sondern sie tut es selbst, wir mögen wollen oder nicht.“

Fichte gibt eine weite Ausführung der Lehre vom weltgeschichtlichen Individuum und ist damit neben Herder der unmittelbare Vorläufer von Hegel.

1. In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ 1806 (Vorlesungen, gehalten 1804/05) sind Fichte geschichtsphilosophisch bedeutsam „nur diejenigen, die da wirklich Produkte ihrer Zeit sind, und in denen diese Zeit sich am klarsten ausspricht. Es kann keiner hinter seinem Zeitalter zurück seyn, weil er während seiner Bildung nie mit einer sattsamen Masse der allgemeinen Individualität in Berührung gekommen, der enge Cirkel aber, in welchem er sich befindet, noch ein Überrest der alten Zeit ist. Es kann ein anderer seinem Zeitalter vorgeeilt seyn und in seyner Brust schon den Anfang einer neuen Zeit tragen, indeß rund um ihn her die für ihn alte, in Wahrheit aber wirkliche, dermalige und gegenwärtige herrscht“ [80]). Dieser Satz enthält die ganze geschichts-

[76]) Ebenda § 46.
[77]) Ebenda § 49.
[78]) Ebenda § 28.
[79]) Akad. Ausg. VIII, S. 364.
[80]) VII. S. 13.

philosophische Theorie Fichtes über das weltgeschichtliche Individuum. Die weltgeschichtlichen Persönlichkeiten sagen was an der Zeit ist, durch die Zeitumstände selbst dazu getrieben. Damit ist nicht gesagt, daß nur Staatsmänner weltgeschichtliche Individuen sein können, sondern allgemein jeder, der die Anfänge einer neuen Zeit in sich trägt.

Die Zeit gestalten heißt Hingabe an sie bis zur Selbstaufopferung. Es „besteht das vernünftige Leben darin, daß die Person in der Gattung sich vergessen, ihr Leben an das Leben des Ganzen setze und es ihm aufopfere“ [81]). Nur eine Tugend gibt es, die, sich selber als Person zu vergessen [82]). Die Grenzen der Gemeinschaft kommen in Fortfall: „Wer auch nur überhaupt an sich als Person denkt, und irgend ein Leben und Seyn und irgend einen Selbstgenuß außer in der Gattung und für die Gattung, der ist in Grund und Boden, mit welchen anderweitigen guten Werken er auch seine Mißgestalt zu verhüllen suche, dennoch nur ein gemeiner, kleiner, schlechter und dabei unseliger Mensch“ [83]).

Die Zeit wird gewissermaßen von innen heraus gestaltet. Hingabe, Selbstvergessenheit heißt nicht Hingabe an die anderen als Person, sondern an das Ueberindividuelle [84]). Die niederen Formen der „Sympathie“ sind Freundes-, Gatten- und Kinderliebe. Hier geht die Liebe auf in individuelle Personen, das höhere Leben umfaßt aber die Gattung als solche [85]). Dies höhere Leben wird in den Ideen, die wirkende Mächte sind, ausgedrückt. Wer aber sein Leben an die Ideen setzt, ist „unglück-selig“, denn die Hingabe erfordert, daß man sich selbst vergesse, keinen Genuß suche noch kenne als den, in ihnen (den Ideen) und in der Aufopferung alles Lebensgenusses für sie [86]). Der Grundsatz besagt: „daß . . . das Individuum garnicht existiere, da es nichts gelten, sondern zu Grunde gehen soll. Dagegen die Gattung allein existiere, indem sie allein als existent betrachtet werden solle“ [87]).

Die Gegenwart verdankt ihr Dasein dem Opfertod anderer. „Alles Große und Gute, worauf unsere gegenwärtige Existenz sich stützet, wovon sie ausgeht, und unter dessen alleiniger Voraussetzung unser Zeitalter sein Wesen treiben kann, wie es dasselbe tat, ist lediglich dadurch wirklich geworden, daß edle und kräftige Menschen allen Lebensgenuß für Ideen aufgeopfert haben; und wir selber mit allem was wir sind, sind das Resultat der Aufopferung

---

[81]) VII, S. 35.
[82]) VII, S. 35.
[83]) VII, S. 35.
[84]) VII, S. 36.
[85]) VII, S. 37.
[86]) VII, S. 37.
[87]) VII, S. 37 ff.

aller früheren Generationen, und besonders ihrer würdigsten Mitglieder“ [88]). Die Frage danach, wie es möglich sei, daß vorangegangene Geschlechter nur für die zu entwickelnde Gegenwart gearbeitet haben und am Resultat selber keinen Anteil haben konnten, hatte Kant aufgerollt aber nicht gelöst. Durch den Begriff des Opfers (genauer des Opferselbstmordes), der schon bei Herder vorbereitet ist, hat Fichte die Lösung gefunden. Hegel verwendet sie später von Individuen und von Völkern.

Weltgeschichtliche Individuen waren es, die Stämme und Staaten gestiftet haben. „Welches auch ihre Namen seyn mögen, Heroen waren es, große Strecken ihrem Zeitalter vorausgeeilt, Riesen unter den Umgebenden an körperlicher und geistiger Kraft. Sie unterwarfen ihrem Begriffe was da seyn sollte, Geschlechter, von denen sie dafür gehaßt und gefürchtet wurden; schlaflos durchsannen sie für ihre Geschlechter sorgend, die Nächte, rastlos stürzten sie sich von Schlachtfeld zu Schlachtfeld, entsagend den Genüssen, die sie wohl hätten haben können, immer ihr Leben als Beute darbietend, oft verspritzend ihr Blut. Und was suchten sie mit dieser Mühe, und wodurch wurden sie dafür entschädigt? Ein Begriff, ein bloßer Begriff von einem durch sie hervorbringenden Zustande, der aber schlechthin ohne allen weiteren Zweck außer ihm realisiert werden sollte, war es, der sie begeisterte; und das unaussprechliche Wohlgefallen an diesem Begriffe war es, die den durch die Geburt seiner Umgebung Gleichen zum körperlichen und geistigen Riesen herausarbeitete: derselben Idee fiel die Person zum Opfer, durch welche sie erst zu einem würdigen Opfer ausgestaltet worden“ [89]).

Die Begeisterung des Helden (so bezeichnet Fichte das weltgeschichtliche Individuum auch) durch ihren Ruhm meint, daß ihm sein Leben nur wertvoll und erträglich wenn die Menschheit als Ganzes es notwendig wertvoll findet [90]).

Nicht nur der Staatsmann ist weltgeschichtliches Individuum, auch der Gelehrte ist es: „Indeß ihr Zeitalter um sie herum fröhlich seines Tages genoß, waren sie verloren in einsames Nachdenken, um zu entdecken ein Gesetz, einen Zusammenhang, der ihre Bewunderung erregt hatte und mit welchem sie durchaus nichts weiter wollten, als ihn entdecken. Aufopfernd Genüsse und Vermögen, vernächlässigend ihre äußeren Angelegenheiten, vergeudend ihre feinsten Geister ihrer Existenz . . .“ [91]). Entschädigung brauchen sie nicht, denn sie haben einen unermeß-

[88]) VII, S. 41.
[89]) VII, S. 46.
[90]) VII, S. 50.
[91]) VII, S. 52.

lichen Gewinn gemacht[92]). Sie sind in das neue Lebenselement der geistigen Klarheit und Durchsichtigkeit hineingerathen, wodurch das Leben in jedem anderen Elemente durchaus ungenießbar gemacht wird[93]). Indem sie sich selbst töten und aufopfern, gewinnen sie das höhere Leben und was sie tun, tut vielmehr ein Höheres in ihnen. „Bricht aber die Idee durch, offenbar und begreiflich als Idee und reißt sich los zu eigenem, in ihr als Idee begründeten Leben, so verschwindet der niedere Lebensgrad der verdeckten Idee, und geht auf in dem höheren, welcher nun allein die Person erfüllt, und in ihr ihr eigenes Leben treibt und es entsteht mit Einem Worte das Phänomen der Aufopferung des persönlichen, d. h. unbestimmt idealen Lebens an das Leben bestimmten und als Idee sich darstellenden Idee“[94]). Das Leben in der Idee ist Seligkeit, das unmittelbare Gefühl ursprünglicher Tätigkeit, die rein aus sich selbst hervorgeht[95]).

Wiederholt wurde schon beiläufig gesagt, daß bei Fichte nicht nur der Politiker weltgeschichtlich ist. Am Wissenschaftler hatte er das Leben in der Idee als Bedingung des weltgeschichtlichen Individuums aufgewiesen. Genauer unterscheidet er vier Arten weltgeschichtlicher Individuen:

a. Der wahre Künstler. Er geht ganz auf in seiner Tätigkeit. Er zerfließt „bei der Ausübung seiner Kunst in den höchsten Genuß der . . . Seligkeit, denn sein Wesen ist sodann aufgegangen in freie, sich selber genügende Urthätigkeit“[96]).

Der spekulative Idealismus kennt keine „Stufen des Seins“, sondern „Entwicklung des Bewußtseins“. So faßt Fichte den Künstler auf als „die erste, unter der Menschheit am frühesten ausgebrochene, und dermalen am weitesten verbreitete Art (des) Ausflusses der Urthätigkeit . . .“[97]). Diese Art weltgeschichtlicher Individuen scheint ihm auch in seiner Gegenwart noch die häufigst vertretene zu sein.

b. Weniger verbreitet ist die zweitunterste Stufe der Wertrangordnung der weltgeschichtlichen Individuen, der Staatsmann. In ihm bricht die Idee zum Leben durch als das „Ausströmen der Urthätigkeit in die gesellschaftlichen Verhältnisse der Menschen — die Quelle der weltbürgerlichen Ideen; dem Leben der Erzeugerin des Heroismus und die Urheberin alles Rechts und aller Ordnung

---

[92]) VII, S. 53.
[93]) VII, S. 53.
[94]) VII, S. 55 f.
[95]) VII, S. 85.
[96]) VII, S. 59.
[97]) VII, S. 58.

unter den Menschen“ [98]). Die Stiftung von Rechtsordnungen durch ein weltgeschichtliches Individuum ist ein Hauptproblem der Geschichtsphilosophie des späten Fichte (Staatslehre von 1813).

c. Künstler und Politiker haben nicht die Seligkeit in der Idee, die der Wissenschaftler hat. Der Wissenschaftler erbaut das Universum rein aus sich selber. Er schafft es aus dem Gedanken. An der Wissenschaft ist der Genuß „geistiger und eben darum durchdringender und höher als jeder andere aus der Idee; indem hier die Idee nicht nur ist, sondern selber als Idee als innerer Gedanke aus sich selber hervorquillend gefühlt und genossen wird[99]“. Die Kunst vermag es durch einen „verborgenen Zauber von Sympathie im Geist“ sogar für Augenblicke, den Nichtkünstler zu erheben, „dagegen das Geheimnis der Wissenschaft keiner empfahet, dem es nicht selber in sich aufgehet“ [100]).

d. Über dem Wissenschaftler steht der Heilige und Fromme. Er ist im Besitz nie zu trübender Seligkeit. „Was ihm begegnet, es ist Lebensform jenes Urquells des Lebens . . . was ihm zu thun vorkomme, es ist Lebensform jenes Urquells in ihm“ [101]). Diese höchste Stufe wirksamer Hingabe hat mit der des Künstlers dies gemeinsam, daß sie bei jedem Gemüt zum Anklingen zu bringen ist. Alles Leben und alle Tätigkeit strömt mit Bewußtsein in den einen Urquell des Lebens ein.

Die Idee aber, die in einem bestimmten Individuum zum Leben durchdringt und sich in einer durchaus neuen vorher nie dagewesenen Gestalt zeigt, begründet rein von sich aus bestimmend durch Vernichtung der sinnlichen die ideale Individualität, die Originalität [102]). Die Hingabe an die Idee ist vielmehr ein Gestaltetwerden durch sie. Wer Ideen mitzuteilen hat, wird von ihnen zur Mitteilung getrieben. „Nicht er selber redet, sondern die Idee redet oder schreibt in ihm mit aller ihr beiwohnenden Kraft; und nur das ist ein guter Vortrag, wo nicht der Vortragende die Sache vortragen will, sondern die Sache sich selber ausspricht“ [103]). Die Folgerung hieraus ist eine grundsätzliche Gleichsetzung weltgeschichtlicher Persönlichkeiten entsprechend der Behauptung von der Alleinwirklichkeit der Gattung. Fichte führt beispielsweise an Paulus aus: „. . . daß gerade dieser Mann diesen Zeitgeist zuerst aussprach, ist zufällig; hätte Er es nicht gethan, so hätte jeder andere . . . dasselbe gethan“ [104]). In der „Staats-

[98]) VII, S. 59.
[99]) VII, S. 60.
[100]) VII, S. 67.
[101]) VII, S. 60.
[102]) VII, S. 69.
[103]) VII, S. 74.
[104]) VII, S. 191 (zur Gattungsexistenz vgl. VII, S. 37 ff.; VII, S. 14,

lehre“ von 1813 versucht Fichte als Einziger von allen Denkern von Herder bis Hegel, diese geschichtsphilosophische Frage zu lösen, wie es komme, daß gerade die aus der Weltgeschichte bekannten Persönlichkeiten von der Idee befallen wurden und sie ausführten, wo andere grundsätzlich es hätten auch tun können.

2. Reden an die deutsche Nation 1808. (Vorlesungen gehalten 1807/08.) Wenn bei einem weltgeschichtlichen Geschehen, wie es doch die Reformation war, irdische Zwecke hervortreten, so sind sie es gewiß nicht gewesen, die den Sieg bewirkt haben. Die Reformation hätte nicht gesiegt, wenn nicht an ihrer Spitze ein Mann gestanden hätte, der durch das Ewige begeistert wurde[105]). Das gilt auch von den Römern: „Was begeisterte die Edlen unter den Römern . . .? Ihr fester Glaube war es an die ewige Fortdauer ihrer Roma und ihre zuversichtliche Aussicht, in dieser Ewigkeit selber mit fortzuleben im Strome der Zeit“[106]). Diese Bedingung der Teilhabe am Ewigen ist also dieselbe geblieben. Dagegen wird gegen die „Grundzüge“ in den „Reden“ die Aktivität des weltgeschichtlichen Individuums stärker betont. Bezeichnenderweise heißt es vom Gelehrten: „er muß mit seinem Begriff der Gegenwart immer voraus seyn, die Zukunft erfassen, und dieselbe in die Gegenwart zu künftiger Entwicklung hinein zu pflanzen vermögen“[107]). Die wissenschaftliche Ansicht allerdings bildet der Mensch sich nicht selbst in Freiheit und Willkür „sondern sie wird ihm gebildet durch sein Leben und ist eigentlich die zur Anschauung gewordene innere und ihm übrigens unbekannte Wurzel seines Lebens selbst“[108]). Jeder will seinen Teil an der unendlichen Vervollkommnung des Menschengeschlechts beitragen, mitten in der Zeit Schöpfer sein, damit er „als dieser Einzelne, wenn auch nicht genannt durch die Geschichte (denn Durst nach Nachruhm ist eine verächtliche Eitelkeit) dennoch in seinem eigenen Bewußtsein und seinem Glauben offenbare Denkmale hinterlasse, daß auch er dagewesen sey“[109]). Das ist aber nur möglich, wenn „der Gedanke der wirkliche Sinn und die Gesinnung des Denkenden ist, also daß er, ohne besondere Mühe, und sogar ohne dessen sich klar bewußt zu seyn, alles andere, was er denkt, ansieht, und beurteilt, zufolge jedes Grundgedankens ansieht und beurteilt, und falls derselbe aufs Handeln einfließt, nach

N III, S. 172 ff.); aber die Idee gerät dadurch nicht in die Lage des Buridanischen Esels . . . Hier wird die „christologische“ Funktion des weltgeschichtlichen Individuums deutlich: dies ist vollkommene Offenbarung des Absoluten, weil es geschichtlich-gegenwärtig-wirklich ist; aber eben weil es als geschichtlich-gegenwärtig-wirklich unauffällig-bekannt-verwechselbar ist, ist es immer zugleich auch die vollkommene Verhüllung des Absoluten.

[105]) VII, S. 347. [106]) VII, S. 384. [107]) VII, S. 427.
[108]) VII, S. 360. [109]) VII, S. 380.

ihm ebenso notwendig handelt. (Es) hat der Gedanke durch sich selbst unser Selbst ergriffen und es zu sich selbst gemacht und durch diese also entstandene Wirklichkeit des Gedankens für uns geht unsre Einsicht hindurch zu dessen Nothwendigkeit. Daß nun das letztere also erfolge, kann . . . keine Freiheit erzwingen, sondern es muß eben sich selbst machen, und der Gedanke selber muß uns ergreifen und uns nach uns bilden"[110]. Eine weitere geschichtliche Konkretisierung zeigt sich auch darin, daß Fichte in den „Reden" behauptet, daß Denken nur in einer lebendigen Sprache wirksam ist: „mit dem Besitzer einer solchen Sprache spricht unmittelbar der Geist, und offenbart sich ihm, wie ein Mann dem Manne"[111].

Jedenfalls hat Fichtes Anschauung vom weltgeschichtlichen Individuum an Fülle gewonnen: „Worauf beruht denn alle menschliche Größe, außer auf der Selbständigkeit und Ursprünglichkeit der Person, und daß sie nicht sey ein erkünsteltes Gemache ihres Zeitalters, sondern ein Gewächs aus der ewigen und ursprünglichen Geisterwelt, ganz so wie es ist herangewachsen, daß ihr eine neue und eigentümliche Ansicht des Weltganzen aufgegangen sey und daß sie festen Willen habe und eiserne Kraft, diese ihre Ansicht einzuführen in die Wirklichkeit"[112].

Auch die „Reden" bringen das Problem der „Staatslehre von 1813" schon. Fichte hat jetzt den Begriff „Zwingherr" für die Stifter von Rechtsordnungen geprägt. Zwingherr soll derjenige sein, „der auf der Spitze der Einsicht seiner Zeit und seines Volkes steht"[113]. Diese Einsicht wird in den „Politische Fragmente von 1807 und 13" näher bestimmt: „Ein Zeitalter erkennen, heißt den allgemeinen Glauben desselben erkennen, und den Punct, wo der Verstand durchbrechen will. Diesem nun seine rechten Gründe unterlegen und ihn bilden, ist die Aufgabe der Regenten und Leiter des Zeitalters. Der Standpunkt des Krieges zwischen Glauben und Verstand ist der Standpunct der Zeitgeschichte"[114].

3. Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. 1811. Fichte gibt hier eine Wesensgeschichte des weltgeschichtlichen Individuums. Im „Seher" kommt das weltgeschichtliche Individuum allgemein zur Darstellung. Der Seher hat gesichtet übersinnliche Ideenwelten und durch ihn spricht die Idee, die alles ist.

a. In der ersten Periode der Weltgeschichte hat die Menschheit ein Auge für diese Begeisterung und wird

[110]) VII S 331 ff.
[111]) VII, S. 332.
[112]) VII, S. 456.
[113]) VII, S. 576.
[114]) VII, S. 599. Vgl. IV, S. 493.

wie von einer Naturgewalt unmittelbar fortgerissen[115]). Die Seher sind Propheten und Wundertäter. Aber die Seher sind in diesem Zeitalter zugleich Wissenschaftler und Dichter: Im Zeitalter der Begeisterung liegen alle diese Stoffe der Seher beieinander[116]).

b. Das äußere Auge für die naturkräftige, urwüchsige, begeisterte Schau wird dunkel in der zweiten Periode der Weltgeschichte, „die Sichtbarkeit des Geistes zieht sich zurück nach innen, lediglich zugänglich der eigenen klaren Erkenntnis eines Jeden“[117]). Die Seher stellen nun

aa) das übersinnliche Gesicht, die Begeisterung als solche in reiner Form dar. Dadurch wird der Lehrer zum Dichter und Künstler[118]). Sie drücken lediglich die allgemeine Form solcher Gesichte aus und nicht irgend einen wirklich hervorzubringenden Weltzustand. Diese Gesichte fordern keine besondere Gestalt, können daher in jedem Stoff dargestellt werden. Sie haben nicht den Zweck zu Taten zu treiben, sondern nur „die Geistigkeit der Menge immerfort in Bewegung, und diese Menge auf den Boden, welchem Gesichte entkeimen, zu erhalten“[119]). Das allgemeine Organ für die übersinnliche Welt soll erhalten bleiben. Die im zweiten Zeitalter eingetretene Wandlung macht sich dadurch bemerkbar, daß die Begeisterung durch das Gesicht nun nicht mehr als eine zum Handeln fortreißende Naturgewalt wirkt, sondern innerlich in der Vorstellung[120]).

bb) In einer anderen Epoche dieses zweiten Zeitalters treten die Seher als Politiker auf. Der Politiker kann die Menschen dahin bringen, daß sie sich nach seinem Willen gestalten und handeln. Denn er will, daß sie nach seiner unmittelbaren Anschauung des absoluten Soll an die Menschheit handeln. Er als ein Gottgesandter ist sich seiner selbst unmittelbar bewußt. Diese göttliche Sendung beweist er nicht durch Wunder, sondern durch klare Einsicht des Rechten[121]).

cc) Dann stellen die Seher das besondere Gesicht in einer bestimmten Form in der wirklichen Welt dar. Sie werden[122]) zu Wissenschaftlern und Gelehrten. Sie müssen bis auf den Boden einer wirklichen Erfahrung herab das Gesicht so bestimmen (!), daß Idee und Erfahrung lückenlos zur Deckung kommen. Nicht mehr Be-

---

[115]) N III, S. 171.
[116]) N III, S. 172.
[117]) N III, S. 171.
[118]) N III, S. 171, 165.
[119]) N III, S. 165.
[120]) N III, S. 167.
[121]) N III, S. 168 f.
[122]) N III, S. 171.

geisterung oder Vorstellung begründen das Gesicht, sondern klare Einsicht[123]).

Der Gelehrte gestaltet die Welt nach Gottes Willen[124]). „Die Ewigkeit ist ihm nicht erst zukünftig, sondern sie ist ihm schon angegangen und er befindet sich mitten in derselben, indem schon hier allgegenwärtig das Übersinnliche ihn umgibt“[125]). Daher geht die wissenschaftliche Begeisterung in Religion über[126]). Im Wissenschaftler wie im religiösen Menschen will Gott und nicht sie selbst, darin gleichen sie sich. Sie unterscheiden sich dadurch, daß Gott im Wissenschaftler schaffend und im Religiösen erhaltend wirken will[127]). Solche Seher gibt es immer nur wenige. Sie sind Mittler.

c. Der Gelehrte gestaltet die Sinnenwelt nach den ihm erscheinenden Gesichten der übersinnlichen Welt[128]), und wird so zum Religiösen. „Ein von dieser Erscheinung getriebenes Gemüt heißt ein religiöses Gemüt“[129]). Damit ist das dritte Zeitalter wie das erste, der Gelehrte ist ein Seher. Der Religiöse „thut, was auch der sinnlichste Mensch thun könnte; aber er thut es nicht mit derselben Gesinnung“[130]). Denn sein Wille wird gestaltet vom Willen Gottes. Das Handeln bleibt dasselbe, es bekommt nur einen anderen inneren Geist[131]). Der Religiöse läßt die Welt wie sie ist und trägt sie um Gottes Willen.

4. „Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche“ (Vorlesungen Berlin 1813). In diesem Alterswerk wird das in den „Grundzügen“ und „Reden“ schon angedeutete Problem der historischen Bestimmtheit des weltgeschichtlichen Individuums an Napoleon aufgeworfen. Es heißt: „Von einer höheren sittlichen Bestimmung des Menschen hatte er (Napoleon) durchaus keine Ahnung“[132]). Da er einem schon im Altertum wegen seiner Wildheit berüchtigten Volke entstammt, das in der Sklaverei unter einem gerissenen Herrscher nur noch mehr verwilderte, kam er zu der Ansicht, daß die Menschheit entweder „stagniere oder chaotisch bewegt sei“. Beides soll nicht sein. Eine nach einem Ziel ausgerichtete Bewegung soll sein. Selten nur, und durch Jahrtausende getrennt, werden Geister geboren, die bestimmt sind, der Masse die Richtung zu geben. Ein solcher war Karl der

[123]) N III, S. 168.
[124]) N III, S. 162.
[125]) N III, S. 162.
[126]) N III, S. 162.
[127]) N III, S. 164.
[128]) N III, S. 160.
[129]) N III, S. 162.
[130]) N III, S. 162.
[131]) N III, S. 162.
[132]) IV, S. 427 ff.

Große, für einen solchen hielt Napoleon sich selbst. Die Eingebungen dieser Geister sind das einzige wahrhaft Göttliche und Heilige, die ersten Prinzipien der Weltbewegung. Für diese Prinzipien werden schlechthin alle anderen Zwecke der Sicherheit und des Genusses aufgeopfert. Für sie werden alle Kräfte in Bewegung gesetzt und in Beschlag genommen. Auflehnung ist es, sich solchen Geistern, die das Weltgesetz sind, zu widersetzen [133]). Napoleon hatte die Aufgabe, die Freiheit der Meere zu erkämpfen. Dieser Plan erstreckte sich über ein Menschenleben hinaus. Nach ihm sollte seine Dynastie ihn fort- und ausführen. Vielleicht kommt nach einem Jahrtausend ein anderer begeisterter Held, wie er selbst es ist, der neue Offenbarungen hat und in das Werk Karls des Großen und in die Schöpfung Napoleons eingreifen wird. Napoleon setzt sich als Verteidiger eines absoluten Willens, der selbst Zweck ist [134]). Seine Denkart ist mit Erhabenheit umgeben, weil sie kühn ist, den Genuß verschmäht [135]). „Er ist begeistert und hat einen absoluten Willen: was bisher gegen ihn aufgetreten, konnte nur rechnen, und hatte einen bedingten Willen. Er ist zu besiegen auch nur durch Begeisterung eines absoluten Willens . . . für die Freiheit" [136]).

In dieser geschichtsphilosophischen Betrachtung Napoleons ist die eigentliche Frage schon gestellt: Auf welchem Seins- und Rechtsgrund vollzieht sich der Wechsel der weltgeschichtlichen Personen?

Die Begründung dafür, wie es möglich ist, daß bestimmte weltgeschichtliche Individuen historisch da sind, kann nur vom Ganzen des Systems aus gegeben werden.

Nur Gott ist. Außer ihm ist nur seine Erscheinung, deren Wirklichkeit die Freiheit im Bewußtsein der Iche ist. Gegenstand der Freiheit ist das Sittengesetz, dem die Natur (Sinnenwelt) unterworfen werden soll. Das Sittengesetz verbietet eine Knechtung anderer Iche [137]).

Die vom Sittengesetz erforderte Ordnung, der Rechtszustand, hat als Forderung einen Widerspruch in sich. Geschichte ist die Behebung dieses Widerspruchs. Sie ist ein Interim. Die Zeit ist ein „Zwischen Verheißung und Erfüllung". Dies ist der Widerspruch:

a. Der Satz behauptet: „Jeder soll frei seyn: — er soll nur seiner eigenem Einsicht folgen" [138]). Freiheit heißt das von einem Zweckbegriff bedingte „erste unabhängige Ursache sein". Dieser Zweckbegriff kann nur von einer freien Person gefaßt werden, er kann ihr nicht mitgeteilt

[133]) IV, S. 425.
[134]) IV S. 426.
[135]) IV. S. 426.
[136]) IV. S. 427 ff.
[137]) IV, S. 431.
[138]) IV, S. 433.

werden. Er ist unvermittelt oder er ist nicht; und dann wäre die Person gezwungen.

b. Der Gegensatz besagt, daß da das im Rechtsbegriff Gebotene schlechthin sein soll, „der Rechtsbegriff . . . mit Zwang und Gewalt durchgesetzt werden" muß[139]). Das Recht als Freiheitsordnung gebietet den Zwang. Nämlich den Zwang selbst zu bezwingen, denn außerhalb des Reichs der Freiheit gibt es keine Freiheit.

Der Widerspruch ist also der: (1) der Mensch soll durch eigene Freiheit allmählich in die sittliche Rechtsordnung sich erheben; auch das Naturwesen hat im Übergange Freiheit; und: (2) der Mensch soll durch Zwang von außen plötzlich in diese Rechtsordnung hineinversetzt werden; nur das sittliche Wesen hat Freiheit.

Das weltgeschichtliche Individuum ist also ein solcher Mensch, der zum Rechte (und nur zum Rechte darf gezwungen werden[140])), das ein absolut bestimmter allgemeingültiger Begriff ist, den aber die Masse nicht haben will, aber haben soll, zwingt. Sobald diese bezwungene Masse durch Bildung die Notwendigkeit, daß sie bezwungen werden mußte, einsieht, sieht sie den Zwingerrn als Stellvertreter des Geistes, als Herrscher von Gottes Gnaden an[141]). Die Richtigkeit der vorausgesetzten sittlichen Rechtsordnung muß das weltgeschichtliche Individuum auf sein Gewissen nehmen[142]). Die erste Bedingung für das Auftreten eines weltgeschichtlichen Individuums ist der Besitz eines absolut bestimmten Rechtsbegriffes, den alle haben sollen.

Die zweite Bedingung ist: „daß mit der Zwangsanstalt eine zweite verbunden werde, um alle zur Einsicht der Rechtmäßigkeit des Zwanges und so zur Entbehrlichkeit desselben zu bringen"[143]). Alles soll zu einer bestimmten so und so sich verhaltenden Einsicht gebildet werden, die vorher nur der Zwingherr hatte. Der Zwingherr wird zum Erzieher[144]). „Wie der Urheber gesinnt war, so sollen nach Verlauf eines Zeitraumes gesinnt seyn alle schlecht in alle ohne Ausnahme"[145]). Die großen Männer in der Geschichte müssen also nachweisen, daß ihre Einsicht untrüglich war. Es gibt keinen Zwang außer in Verbindung mit der Erziehung zur Einsicht in das Recht zum Zwang: „Der Zwingherr zugleich Erzieher, um in der letzten Function sich als den ersten zu vernichten!"[146])

[139]) IV, S. 433.
[140]) IV, S. 437.
[141]) IV, S. 436.
[142]) IV, S. 436.
[143]) IV, S. 437.
[144]) IV, S. 437.
[145]) IV, S. 439.
[146]) IV, S. 437.

Der Zwingherr setzt den Bezwungenen zum Richter über sich [147]). Die weltgeschichtlichen Individuen sind Lehrer, die die Entwicklung kennen und Künstler, die gestalten können. Das Unterscheidende zwischen den großen Männern und der großen Masse ist der Unterschied zwischen „Konstruktion und Tradition“ [148]).

Das weltgeschichtliche Individuum vollbringt etwas Unzeitgemäßes und beweist nachher, daß es durchaus an der Zeit war, denn die Gezwungenen sehen es ja ein. Und indem sie ihre Knechtschaft selbst rechtfertigen, erheben sie sich zur Freiheit. Die welthistorische Persönlichkeit erfüllt die noch nicht einmal herausgearbeiten Wünsche der Masse: die Erfüllung geht dem Wunsch voraus, der ihr auf dem Fuße folgt - als Dankbarkeit. Die Geschichte erweist sich so als ein Geschehen, in dem der Mensch zur Freiheit gezwungen wird, indem ihm der Zwang genommen wird; der Zwang ist „vorläufig“ [149]), d. h. er geht der Freiheit voran.

Da die Menschen in jedem Zeitpunkt so frei sein sollen, wie sie sein können, ist in jedem Augenblick ein durch die Vergangenheit bedingter Grad höchster Herrschaft möglich. Diese Herrschaft kann jeder begehren, der einsieht, was an der Zeit ist. Wer aber bestimmt das, was jetzt an der Zeit ist? „Wessen Urtheil unter den widersprechenden Urtheilen hierüber soll da gelten und die Gerechtsame des absoluten Rechtes haben?“ [150]). Die Folgezeit wird, wenn sie herangebildet ist, über eine in der Gegenwart getroffene Maßnahme zu urteilen, sie niemals für die beste halten. Sie wird immer bessere wissen. Der Grund dafür ist, daß die Nachwelt innerhalb der Bildung steht, die durch die in der Gegenwart getroffene Maßnahme geworden ist: „durch jene (zu beurteilende) Maßregel wird selbst eine neue Bildung gewonnen. Diese tritt mit hinein in die spätere Beurteilung und wird als vorhanden vorausgesetzt, da sie doch dadurch erst und seitdem erst entstanden ist . . .“ [151]). Daher ist die Beurteilung des „factisch Gegebenen“ [152] unendlich. Denn sie erfolgt „nach dem in ihr selbst herrschenden ewig verborgen bleibenden Gesetze: quillt ewig neu und frisch. Aus jedem Punct entwickelt sich ja durch Hinzufügung des Gesetzes die Ewigkeit, und so in jedem folgenden Zeitmomente“ [153]). Daraus folgt: das bestimmte Recht der allgemeinen Freiheit in einem bestimmten Augenblick, das

147) IV, S. 438.
148) IV, S. 449.
149) IV, S. 445.
150) IV, S. 443.
151) IV, S. 443.
152) IV, S. 444.
153) IV, S. 444.

den Kampf um die Freiheit zum Siege bringt, „ist garnicht durch einen objektiv gültigen Begriff anzugeben“ [151]). Hiermit ist die Frage beantwortet, wer in einem bestimmten Zeitpunkt Herrscher sein soll und kann. „Die Maßregel ist niemals die beste überhaupt, sondern nur die beste für die Zeit: diese kann nur derjenige angeben, der den größten Verstand hat in seiner Zeit und in seinem Volke. Der größte Verstand aber ist derjenige, der das ewige Gesetz der Freiheit in Anwendung auf seine Zeit und sein Volk am richtigsten versteht, — beides in seinem Verhältnisse am bestimmtesten und reinsten durchdringt als Antwort auf die Frage: Wer hat ein Recht Oberherr zu sein, ergibt sich: Der höchste menschliche Verstand seiner Zeit und seines Volkes“ [155]). Dieser Zwingherr ist frei; er zwingt die anderen zur Freiheit und unterwirft sich ihrem Urteil: er empfängt seinen Wert von seiner Tat her. Er ist nicht nur, wie bei Schelling, unfrei in Bezug auf seine Tat als Produkt, sondern sogar betreffs des Urteils seiner Taten über ihn. Die Voraussetzung aber dafür, daß er den höchsten Verstand hat, ist nicht, daß er im absoluten Beschluß über sich selbst schlechthin durch sich selbst sich setzt. Denn dadurch würde er ohne Zweifel zeigen, „daß er weder einigen Verstand noch Gewissen habe“ [156]). Die Beantwortung der Frage: „Wer kann und wer soll Oberherr seyn, wer ist der rechtmäßige Oberherr“ [157]), steht, da es keinem erlaubt ist, sich selber dafür zu erklären, ja dem höchsten Verstande der Zeit und des Volkes zu.

Wer hat diesen höchsten Verstand?! — „Es müßte sich dies durch die Sache selbst finden. Die Wahrheit müßte erscheinen durch sich; ohne irgendeine Willkür — in unmittelbarer Darstellung“ [158]). Das aber heißt, daß in den weltgeschichtlichen Individuen Taten von Schöpfertum und Offenbarung geschehen [159]). Die Darstellung der Sache selbst ist auf ihre Wahrheit hin zu beurteilen durch die Möglichkeit, anderen die objektive Erkenntnis zu vermitteln, wodurch das weltgeschichtliche Individuum seinen „höchsten Verstand“ als eine Erscheinung ausweist, die es nicht wiederum selbst ist: Es ist ein Fremdes in den weltgeschichtlichen Individuen [160]).

Dadurch ist die Ernennung von Oberherren über alle menschliche Willkür hinweg wieder dahin gewiesen, wohin sie gehört, in den unerforschlichen Ratschluß

[154]) IV. S. 444.
[155]) IV. S. 444.
[156]) IV. S. 446.
[157]) IV. S. 447.
[158]) IV. S. 447.
[159]) IV. S. 448.
[160]) IV. S. 448.

Gottes; und zwar (und das ist wesentlich) auf eine wenigstens verständliche Weise, „indem man siehet, daß der Verstand da durchaus am Ende ist und das absolut factisch Gegebene angeht“ [161]. Wirksam sind die weltgeschichtlichen Persönlichkeiten nur in der Geschichte. Die Urwilden in Ur- und Endzeit haben unverdeckte Schau und unmittelbare Verbindung mit der Wahrheit [162].

Das wilde Urvolk wird von den Urgebildeten „kultiviert“. Das zwangslose dürftige Leben wird erzwungene Kultur. Wenn die Unterworfenen zur Besinnung kommen und nach dem Recht der Regierung zu fragen wagen, wird ihnen, wenn überhaupt, geantwortet: „. . . so ist es göttlicher Wille, und wir sind seine Bevollmächtigten . . .“ [163]. Manchmal wird dieser göttliche Auftrag gleich bei der Staatsstiftung betont und so spätere Fragen von vornherein abgedrosselt. Sind diese Herrscher nun aber auch Urbetrüger? Nein! Denn sie haben diesen Glauben ja nicht erfunden. Sie glaubten also entweder selbst, daß sie gottbegnadete Herrscher waren oder sie suchten ein Zeichen, um es zu erfahren [164]. Solchen Zeichen sollen aber nur diejenigen nachforschen, die dazu beauftragt sind. Es war ein Majestätsverbrechen, nach dem Leben der Cäsaren und dem Schicksal des Staats zu forschen. Solche Nachforschung mußte eine Staatsumwälzung beabsichtigen [165].

Im dritten Zeitalter, in der schlechtesten Zeit der Menschheit, treten genialische Menschen wie Wunder auf. Aber sie sind groß dank der erbärmlichen Kleinheit der Umgebung [166]. Diese Genialität kann sich verstecken in Bildern der Nationalgröße, der Nacheiferung, des persönlichen Ehrgeizes. — „Sie erzählen, daß dem Themistokles die Taten des Miltiades nicht schlafen ließen. Ich bitte, waren denn die Taten an der Schlaflosigkeit schuld oder etwas im Themistokles selbst“ [167]. - Wie die Geschichte, so beschreibt auch der Staat einen ungeheuren Kreis im Laufe seiner Entwicklung. Der Geniale will allein regieren, weil er es versteht. Diejenigen, die dies Regieren nicht verstehen, können dem Genialen, wenn er für ihre Begeisterung für Sicherheit und Wohlsein sorgt, nicht widerstehen. Dadurch, daß sie ihm nicht widerstehen wollen, ist er groß. Der Staat geht von der Demokratie über zur Oligarchie und Monarchie. Aber die Herrschaft der apokalyptischen Genialen ist eine andere

[161] IV. S. 450.
[162] IV. S. 517.
[163] IV. S. 497.
[164] IV. S. 498.
[165] IV. S. 501.
[166] IV. S. 517.
[167] IV. S. 517.

als die der paradiesischen Gottbegeisterten. „Dort (Urzeit) das Opfer der Gleichheit dem göttlichen Willen, hier (Endzeit) das der schon errungenen der eigenen Faulheit, Feigheit, Nichtswürdigkeit gebracht“ [168]). Es ist das Zeitalter der durchgängigen Gemeinheit. Die religiösen Anklänge verstummen und werden zu etwas, „dessen man sich in guter Gesellschaft schämt“ [169]). Die Form der Nachfolge der genialen Herrscher wird in der Erblichkeit gefunden: „so wird ein solches dem Staate entfremdetes Volk sich sogar freuen, daß es auch mit Wahl und Ernennung keine Sorge habe, sondern daß ein Herrscher ihm im Wege der Natur ohne sein Zutun geboren werde, wie ohne sein Zutun die Sonne ihm aufgeht und untergeht“ [170]). Fichte betont ganz ausdrücklich, „daß diese Erblichkeit hier künstlich konstitutioniert ist“ [171]). Aber alle Gewalt und Gerissenheit versagt: die Zeit läßt sich nicht umkehren und Revolutionen gehen immer mit, nie gegen die Zeit. Ein greisenhaftes Zeitalter kann unmöglich wieder künstlich zum Kinde werden, wohl aber kindisch. Der Herrscher als Götterkind in der Urzeit, von dem die Mythen Kunde geben, unterscheidet sich doch wesentlich vom Cäsarenherrscher der Endzeit, der nur über Technik verfügt [172]). Mit dieser dunklen Andeutung, daß die Endzeit doch auch irgendwie von der Urzeit grundsätzlich verschieden sein müsse, weist Fichte hin auf einen wesentlichen Teil dringender Fragen anderer Art.

Schelling knüpft an das Phänomen an, daß die weltgeschichtlichen Individuen nicht eigentlich selbst handeln, sondern, daß durch sie hindurch etwas handelt, das sie nicht selbst sind. Die Wirklichkeit dieser Erscheinung gibt die Aufgabe auf, die Übereinstimmung von Freiheit und Notwendigkeit, Bewußtem und Unbewußtem zu beweisen. Diese Aufgabe ist die ganze Philosophie; sie taucht immer wieder neu auf. In der Naturphilosophie wird die Natur als eine Organisation angesehen, die als organisierendes Prinzip einen zwecktätigen Geist erfordert. Außer dem Menschengeist gibt es keinen bewußten

[168]) IV S. 517.
[169]) IV. S. 519.
[170]) IV. S. 519.
[171]) IV. S. 519.
[172]) Vgl. Schelling (1800): In der Kunst ist die Philosophie zurückgekehrt in die mütterliche Heimat. Die Mythologie soll die Wissenschaft zur Poesie zurückführen: „Wie aber eine neue Mythologie welche nicht Erfindung eines einzelnen Dichters sondern eines neuen, nur Einem Dichter gleichsam vorstellenden Geschlecht eigen sein kann, selbst entstehen könnte, dies ist ein Problem, dessen Auflösung allein von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geschichte zu erwarten ist.“ I, III S. 619.

Geist. Das organisierende Prinzip der Natur ist also bewußtlos. Die Stufen der Naturorganisationen sind der Weg, den der bewußtlose Geist auf dem Wege zu sich selbst, zum Selbstbewußtsein, zurücklegt. Im Menschen ist dieser Endzweck erfüllt.

Der transzendentale Idealismus, die Ergänzung der Naturphilosophie, leitet das bewußtlose Naturobjekt aus dem bewußten Geiste ab. Dabei entspricht dem bewußtlos schaffenden Geist in der Natur das künstlerische Schaffen (hier fügt Schelling dem theoretischen und praktischen Bewußtsein der W. L. Fichtes das ästhetische Bewußtsein hinzu). Das Anschauen ist unbewußte, das Handeln bewußte Tätigkeit. Zwischen ihnen ist kein Widerspruch: beide sind Stufen des Bewußtwerdens des Geistes. Der Wille ist weder von der Naturnotwendigkeit restlos bestimmt noch hat er wurzellose Willkür. Die Freiheit des Willens ist die Möglichkeit, sich für oder wider das Sollen zu entscheiden. Die Geschichte ist nicht ein notwendiges Geschehen, wie das Naturgeschehen und auch nicht menschliche Willkür. Die allgemeine Bedingung des Fortschritts in der Menschengeschichte zur Errichtung einer weltbürgerlichen Verfassung liegt über der Freiheit, fällt aber mit dem unbewußten Schaffen der Natur nicht zusammen. Es muß also mitten im freien Handeln der Menschen etwas angenommen werden, das als höherer Zusammenhang, Schicksal, Vorsehung gewährleistet, daß unabhängig von menschlicher Willkür und Naturnotwendigkeit das Gesollte verwirklicht wird. Das macht Schelling am Vergleich mit dem Schauspiel klar. Die Geschichte ist ein Schauspiel, in dem jeder ganz frei seine Rolle spielt. Ein Geist ist es, der in allen dichtet. Der Dichter hat den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller Einzelnen schon im voraus so in Harmonie gesetzt, daß am Ende wirklich etwas vernünftiges herauskommt. „Wäre nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die Ausführenden, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur successiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, sodaß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen“ [173]). Völlig vereint sind erst Freiheit und Notwendigkeit im ästhetischen Bewußtsein. In der Kunst faßt das Ich sich als Identität von Notwendigkeit und Freiheit. Die künstlerische Anschauung fängt mit subjektivem Bewußtsein an und endigt im bewußtlosen Objekt“ [174]). Im

[173]) I, III S. 602. Vgl. Kants „Frage“ nach der apriorischen Möglichkeit der Geschichte Hartenstein [2] VII, S. 394.

[174]) I, III, S. 612.

Künstler waltet ein Schicksal, das größer ist als er[175]). In ihm wird durch die Gunst einer höheren Natur das Unmögliche möglich. Er bringt im Schaffen nicht das bewußt Beabsichtigte, sondern das absichtslose Objekt hervor[176]). Der Künstler ist bis in die Wurzeln seines Daseins Offenbarung des Identischen[177]): Die freie Tätigkeit des Genies ist wesentlich unwillkürlich (pati deum)[178]). Der verhängnisvolle und der künstlerische Mensch sind dämonisch, sie sind von einem höheren Geist besessen. Das Tun und Handeln solcher (aus)gezeichneter Individuen ist der Vernunft unbegreiflich und „ein vernünftiger Mann ist darum noch kein Heros der Weltgeschichte“[179]). Auch in den Wissenschaften kann es Genies geben[180]).

Hegel richtet letztlich alles Fragen aus auf die Bedingungen der Möglichkeit der Entfaltung eines in Freiheit erfüllten Menschentums. Die Grundvoraussetzung aller Verfassungsweisen des Menschen sieht Hegel in der Einheit der Menschennatur mit etwas, was der Mensch nicht wieder selbst ist. Dies Verständnis des Menschen ist die endgültige Überwindung der Aufklärung, die dem Menschen grundsätzlich als ein für sich bestehendes Einzelwesen auffaßte. Das Bezogensein des Menschen ist nicht das Sein einer isolierten Substanz. Hegel transzendiert Kants Transzendentalphilosophie. Die Kr. d. r. Vern. hatte gezeigt, daß der Mensch sich als denkendes Wesen nur verwirklicht in einem Bezuge, der zugleich die Erfahrungswelt begründet. Die ideale Einheit des Transzendentalsubjekts ist zugleich die reale Zusammengehörigkeit des empirischen Subjekts und des empirischen Objekts. Hegel untersucht nun entsprechend auch die anderen Verhaltungsweisen des Menschen indem er — die Grenzen der kritischen Einschränkung überschreitend — dem transzendenten Subjekt und Objekt Person- und Substanzcharakter verleiht. Der Fortschritt Fichtes und Schellings über Kant hinaus unterscheidet auch Hegel von Kant. Die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Verhaltungsweisen sind nicht nur theoretische Prinzipien, die für das Gebiet der Erfahrung objektive Gültigkeit haben, sondern metaphysische Mächtigkeiten, die die Gegenwart wirksam gestalten. Wie Herder sieht Hegel den Menschen im Geist seines Volkes wurzeln. Das „Selbst“ des jungen Hegel vernichtet das „Ich“ des rationalen Individuums der Aufklärung. Die „Selbsthaf-

[175]) I, III, S. 616.
[176]) I, III, S. 615.
[177]) I, III, S. 616.
[178]) I, III, S. 617.
[179]) II, III, S. 143.
[180]) I, III, S. 623.

tigkeit" des Menschen wird begründet durch Begegnung mit einer letzten Wirklichkeit in einer geschichtlichen Situation, in der er einer persönlichen Entscheidung nicht aus dem Wege gehen kann.

Schon in der Jenenser Realphilosophie II (1805/06) heißt es: „Der große Mensch hat etwas in seinen Zügen, das die anderen ihren Herrn nennen mögen: sie gehorchen ihm wider Willen. Wider ihren Willen ist sein Wille ihr Wille. Ihr unmittelbarer reiner Wille ist sein Wille; aber bewußter Wille ist Anderes. Der große Mensch hat jenen auf seiner Seite, und sie müssen, ob sie schon nicht wollen. Dies ist das Voraus der großen Menschen, den absoluten Willen zu wissen, auszusprechen. Sie sammeln sich um sein Panier, er ist ihr Gott" [181]. Ihr Glaube ist sein Wille, — sein Wissen ist ihnen Offenbarung, sein Befehl ist die Kundgabe ihrer Wünsche. Dabei aber ist diese Welt, in der der Mensch ist, in ihm; die Welt, die außer ihm ist, hat „ihre Fäden so in ihm, daß was er für sich wirklich ist, aus denselben besteht [182].

Ihre Bedeutung bekommen die weltgeschichtlichen Individuen dadurch, daß sie, was an sich ist, wirklich machen. „In der öffentlichen Meinung ist alles Falsche und Wahre, aber das Wahre in ihr zu finden ist die Sache des großen Mannes. Wer, was seine Zeit will, ausspricht und vollbringt, ist der große Mann der Zeit. Er tut, was das Innere und Wesen der Zeit ist, verwirklicht sie; und wer die öffentliche Meinung, wie er sie hier und da hört, nicht zu verachten versteht, wird es nie zu großem bringen" [183]. Diese Verwirklichung von dem, was an der Zeit ist, wird ins Werk gesetzt durch die Naturgewalt, Leidenschaften, Triebe, Neigungen, Bedürfnisse des Menschen, die auf einen Zweck gerichtet werden. Nur aber auch nur die Gewalttätigkeit, Bedürfnisse, Triebe, Neigungen, Interessen, Leidenschaften sind die Triebkräfte der Weltgeschichte. Die Menschen sind so eins mit ihren Leidenschaften, daß sie sich von ihnen nicht abwenden können und von ihnen bestimmt werden. „Dieser partikulare Zweck ist so eins mit dem Willen des Menschen, daß er die ganze Bestimmtheit desselben ausmacht und untrennbar von ihm ist, er ist dadurch was er ist. Denn das Individuum ist ein solches, das da ist, nicht Mensch überhaupt, denn der existiert nicht, sondern ein bestimmter" [184]. „Denn so etwas Leeres, wie das Gute um des Guten willen, hat überhaupt in der lebendigen Wirklichkeit nicht Platz. Wenn man handeln will, muß man nicht nur das Gute

---

[181]) S. W. XX, S. 246. Vgl. S. 247.
[182]) S. W. V Enzykl. § 406 S. 356.
[183]) S. W. VI Rechtsphilosophie, S. 186. Zusatz zu § 318 S. 368.
[184]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 63.

wollen, sondern man muß wissen, ob dieses oder jenes das Gute ist“ [184a]). Wofür die Einzelmenschen tätig sein sollen muß zugleich ihr eigener Zweck sein. Die Menschen wollen das allgemeine Gute so, daß das Gute selbst von beschränkter Art ist [185]). Es ist das unendliche Recht des Individuums, daß es in seiner Tätigkeit und Arbeit sich befriedigt findet [186]). Zu den Leidenschaften gehören Einsichten, Überzeugungen und Gewissen: kurz das im Einzelmenschen das allgemein Taten Treibende und Bewirkende (Ideologien und Utopien) [187]). Die ungestüm zur Wirklichkeit vordrängende Idee und die sich austobenden Leidenschaften sind Zettel und Einschlag des buntgewirkten Teppichs der Weltgeschichte [188]). Die Idee ist ohne den tosenden Aufruhr der Leidenschaften ohnmächtig, kraftlos, unwirklich; die Leidenschaften sind ohne die gegliederte Ganzheit der Idee chaotisch, grauenhaft, niedrig. „Die konkrete Mitte und Vereinigung beider ist die sittliche Freiheit im Staate“ [189]). In der Verwirklichung der Idee durch die Leidenschaften der Individuen handeln diese in einem Raum, der in statu nascendi, d. h. im Vollzug der inneren Revolution und des äußeren Krieges (und nur dann!) jenseits von Gut und Böse liegt („qualitativer Sprung“, z. B. S. W. II S. 15). Die allgemeinen Tugenden wie Vaterlandsliebe und Guteswollen stehen bei den gestaltenden Individuen nicht hoch im Kurs und sie haben auch bei den erhaltenden Individuen nur geringen Wirkungskreis [190]). Auch kann im Staat praktisch nur schwer ins Bewußtsein des Volkes gebracht werden, welches solche allgemeinen Tugenden sind. Mit einem unbewußten Zweck nur beginnt daher die Weltgeschichte und es bedarf großer Arbeit, ihn bewußt zu machen [191]).

Indem der Geist in der gähnenden Leere seiner abstrakten Allgemeinheit den blut- und lebensvollen Individuen als hekatische Empusa und vampirische Lamia ungestüm das Bewußtsein aussaugt, werden diese selbst bewußtlos, reine Mittel, große Träumer in einer Welt übervoll gewaltigen Geschehens. Sie taumeln im Rausch, kein Glied ist an ihnen nicht trunken: sie sind unreflektiert und in ihrem Geradezu von einer unsäglich sicheren Hand; sie sind unheilig, „moralinfrei“ und unharmonisch; sie haben eine unheimliche Wirklichkeitsnähe, sind politische Men-

[184a]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 72.
[185]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 56.
[186]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 59 f.
[187]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 60. S. 87!
[188]) S. W. VIII/IX Bd. I, S. 61.
[189]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 61.
[190]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 75.
[191]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 64.

schen; sie sind herangekommen schon an die „nächste Gattung", an die „nächste Stufe der Welt" [192]). In ihrer bewußtlosen Innerlichkeit sind die weltgeschichtlichen Individuen als Hellseher dessen, was im Vollzug durch sie gerade geschieht, Realpolitiker des Nahen und Allzunahen. Ihr Sehen ist Reden, und die Magie ihres gesprochenen Wortes ist Handeln. Sie stehen in der Zeit, indem sie sich den kommenden Dingen unbekümmert entgegenwerfen. Sie sind die leuchtenden Kronen der Brandungswellen der auf sie zukommenden Zeit am Gestade der gestrandeten Vergangenheit: sie sind die Höhe, die Mittagshöhe der Zeit und sie sind stille [193]); die Hoch-zeit des Geistes ist der Tod ihres Selbst und ihre „Genesung" ist das spannungslösende Weichen des Geistes, das sie unglücklich macht. Als Geistbesessene sind sie nicht glücklich und in den Alltag zurückgesunken sind sie unglücklich — weil entleert und verzehrt, leere Hülsen des Kerns [194]). Im Vollzug der Revolution werden Reaktionäre und Revolutionäre liquidiert: die Revolutionäre entfesseln die Revolution und werden ihr erstes Opfer — als Staatsmänner, die die Revolution für abgeschlossen erklären und ein evolutionäres Stadium einleiten, oder sie fallen dabei als Verräter an der Revolution noch weiterdrängenden radikaleren Tendenzen zum Opfer. „Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind in ihr leere Blätter, denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes" [195]). Die weltgeschichtlichen Individuen wissen um die lustvolle Qual des Handelns: in der Wirklichkeit ihrer fließenden Gegenwartssubjektivität gerinnt unversehens die ferne Unbestimmtheit zu unzurücknehmbarer Tatsächlichkeit. „Die Tätigkeit ist die Mitte des Schlusses, dessen eines Extrem das Allgemeine, die Idee ist, die im innern Schacht des Geistes ruht, das andere ist die Äußerlichkeit überhaupt, die gegenständliche Materie. Die Tätigkeit ist die Mitte, welche das Allgemeine und Innere übersetzt in die Objektivität" [196]). Die weltgeschichtlichen Individuen sind die Übersetzer, die Kommutatoren, die die allgemeine Idee zur unmittelbaren Wirklichkeit realisieren und die besondere Einzelheit in die allgemeine Wahrheit erheben. Die bloße Begierde, die Wildheit und Rohheit des Wollens fällt außerhalb der Weltgeschichte; denn die weltgeschichtlichen Individuen sind rücksichtslos bis zur Brutalität, fanatisch und unduldsam bis zur Tyrannei und ihr Weg ist vom zertretenen Schönen,

[192]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 74.
[193]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 88.
[194]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 78.
[195]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 71.
[196]) Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, hrsg. v. F. Brunstäd (Reclam), S. 63.

zermalmten Heiligen und zerschmetterten Gerechten gekennzeichnet[199]). So ist das Schöne, Gute, Wahre, Gerechte, das Richtige, Lebendige, Bewußte nur Mittel zum Zweck der Verwirklichung je des Nächsten, und das Mittel ist dem Zweck nicht nur äußerlich: es entspricht ihm in der Verwirklichung als unablehnbar erste Handhabe[199a]). Hier im Handeln in den Raum des noch Unwirklichen hinein ist der Sitz im Leben von Heiligkeit, Sittlichkeit, Gerechtigkeit. Indem der große Mensch in eine Schicksalssituation geraten kann, in der er in Freiheit fromm und rein weltlich, gut und böse sein kann, ist dadurch, daß er Schuld haben kann, das Heilige, Gute, Schöne, Gerechte der Notwendigkeit und Zufälligkeit enthoben. Durch Tiere, die unfähig zur Schuld wesensgemäß sind, kann eine Weltgeschichte nicht getragen werden[200]). Schicksalsmäßig vollzieht sich der weltgeschichtliche Prozeß[200a]); so ist er in die Welt gekommen und so geht er aus ihr hinaus. Bewußtsein ist immer individuelles Bewußtsein, Geschichte ist (Fortschritt im) Bewußtsein der Freiheit: daher begründet wesentlich der bewußtgewordene Mensch die Geschichtlichkeit der Geschichte und Anfang und Ende des Bewußtseins ist Anfang und Ende der Geschichte und die „Mitte der Geschichte" ist für die weltgeschichtlichen Menschen bewußtlos, ungeschichtlich.

Das unterscheidet die großen Menschen von der großen Masse. Sie sind dämonisch, haben nicht ihresgleichen, sind einsam, jenseits der Moral. Wer vom Dämonischen gepackt ist, hat suggestive Kraft, ist unwiderstehlich, ein Fanal der Freiheit. Alles folgt ihm blind, nur Gott kann ihn zu Fall bringen. Der dämonische Mensch erfaßt mit magischer Sicherheit die Situation und ist sich instinktmäßig über Maßregeln und Handlungsweise klar. Im Zustand der Erleuchtung, der nüchternen Trunkenheit und der kalten Begeisterung schreitet er wie ein Halbgott von Schlachtensieg zu Schlachtensieg. „An der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, stehen Individuen als die das Substantielle verwirklichenden Subjektivitäten. Als diesen Lebendigkeiten der substantiellen Tat des Weltgeistes und so unmittelbar identisch mit demselben ist sie ihnen selbst verborgen und noch Objekt und Zweck; sie haben auch die Ehre derselben und Dank nicht bei der Mitwelt noch bei der öffentlichen Meinung der Nachwelt, sondern als formelle Subjektivi-

[199]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 83.
[199a]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 84.
[200]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 84 ff.
[200a]) Vgl. Michael B. Foster, Die Geschichte als Schicksal des Geistes in der Hegelschen Philosophie. 1929.

täten nur bei dieser Meinung ihren Teil als unsterblichen Ruhm“ [202]).

Der ganze Mensch ist auf die Erfüllung der Leidenschaft gerichtet. Er will dabei sein, will befriedigt werden — er vollbringt aber auch Unbeabsichtigtes jedoch so, daß dieser persönliche Zweck irgendwie, auch der größere, höhere, allgemeine weltgeschichtliche ist. So geht der große Zweck irgendwie den Menschen sehr wohl etwas an. Die Selbstbefriedigung des Subjekts in seiner Arbeit und in seiner Tätigkeit ist sein unendliches Recht. Die Menschen müssen interessiert, d. h. mitten dazwischen sein, aber nicht gesinnungslos ihren Privatvorteil für den allgemeinen Zweck halten. Nichts geschieht, nichts wird vollbracht, ohne daß die Individuen, die dabei interessiert sind, nicht auch sich befriedigen. Der Gemeinnutz ist als solcher (nicht un-) eigennützig. Alle Kraft richten die großen Menschen auf einen Punkt: Nichts Großes geschieht in der Geschichte ohne Leidenschaft, Fanatismus und Glauben[202a]). Die partikularen Zwecke der Individuen sind Mittel für den Weltgeist. Die großen Menschen wissen und merken nicht, daß sie ein anderes Höhere mitbewirken. In der Geschichte ist das Besondere und das Allgemeine vereint zu konkreter Allgemeinheit, individueller Ganzheit und zwar so, daß eine notwendige Stimmung und ein zufälliger Zweck in den großen Menschen vereint werden. Die eigenen partikularen Zwecke des großen Menschen enthalten zugleich das wesentliche, welches der Wille des Weltgeistes ist. Dieser Gehalt gibt ihnen wahrhaftige Macht. Er ist der allgemeine bewußtlose Instinkt des Menschen. Sie sind innerlich getrieben, sind hemmungslos – ihre Haltung wird ihnen vom Geiste gegeben. Sie besiegen nicht die Völker, sondern diese scharen sich um das Panier dieser Großen der Geschichte.

Das weltgeschichtliche Individuum ist mitten im Geschehen selber nur Ereignis; in versinkender Preisgabe an die strömenden Wirbel sich erfüllender Zeiten ist es unbewußt-elementares Müssen und Getriebensein, seine Selbstleitung ist vielmehr Schicksalserleidung.

Die großen Menschen sind die Geschäftsführer eines Zweckes, der selbst eine Stufe im Fortschreiten des allgemeinen Geistes ist. Dieser Geist „überlistet“ die weltgeschichtlichen Individuen. Er läßt sie mit aller Wut der Leidenschaft ihre eigenen Zwecke vollführen und bringt dadurch sich zur konkreten Allgemeinheit. Der Mensch kann aber das von ihm Verlangte nicht restlos erfüllen. das Partikulare ist zu gering gegen das Allgemeine; so

---

[202]) S. W. VI, Rechtsphilosophie, § 348, S. 274. Vgl. S. W. V, Enzykl. (Lasson [2]), § 551, S. 462.

[202a]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 63. („Schamlosigkeit“)

werden die Individuen aufgeopfert und preisgegeben. Aber diese Benutzung der Menschen, ihre Verwendung als Mittel für den Geist, ist nicht Vernichtung ihres Selbstzwecks. Der Mensch hat nicht nur ein unendliches Recht auf die Befriedigung seiner Leidenschaften, sondern, sofern er als Mittel verwendet wird, muß er doch dem Zweck irgendwie selber entsprechen. Indem der Mensch teil hat am Vernunftzweck, an der Verwirklichung des allgemeinen Geistes, ist er eben dadurch Selbstzweck dem Inhalt nach, hat er eine von ihm stets als seine neu zu erringende Freiheit.

Jenes geschichtliche Phänomen des besiegten Siegers das Fichte in der Staatslehre von 1813 als Verhältnis von Zwingherr und Erzieher in den Griff zu bekommen versucht hatte, beschreibt Hegel schon 1807 in der Phänomenologie des Geistes als Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis [203]).

a. 1) Der Knecht ist auf das selbständige Sein der Dingheit bezogen, er hat seine Selbständigkeit in der Dingheit. Die Selbständigkeit des Dinges ist eine Kette; von ihr kann er nicht absehen, abstrahieren. Er kann das Ding nicht „negieren". Er wird damit nicht fertig, er ist nicht befriedigt, er kann es nicht vernichten. Aber er hebt es negativ auf, indem er es bearbeitet.

2) Der Herr gewinnt Macht über das Selbst seines Dinges, indem er von ihm absieht. Er entmächtigt das Dingsein durch Abwendung und bemächtigt sich dadurch zugleich des Knechtes, der seine Selbständigkeit eben in diesem Dinge hat. Die Dingheit hat Macht über den Knecht. Der Herr über diese Macht hat den Knecht unter sich. Er wird dadurch Herr des Knechtes, daß dieser sich seiner Selbständigkeit entäußert, jener sie behauptet. Der Knecht geht über sein bloßes Dasein hinaus. Er macht sich durch Bindung und Arbeit frei. Der Herr bleibt zügellos, willkürlich, ohne Beruf.

3) Der Knecht wird mit dem Ding nicht fertig, er bearbeitet es. Es bleibt für ihn ja der nicht zu brechende Widerstand der Selbständigkeit des Dinges. Da der Knecht das Ding zu bearbeiten gehalten ist, kann er nicht in den Genuß des Nicht-Selbständigen kommen, denn er hat nur in der Bearbeitung überhaupt diesen Unterschied. Der Herr aber schaltet zwischen sich und dem Ding den Knecht ein und „genießt es rein; die Seite der Selbständigkeit aber überläßt er dem Knecht, der es bearbeitet" [204]).

b. 1) Der Herr wird von einem anderen, nämlich eben dem Knechte anerkannt, denn der Knecht erkennt seine Unselbständigkeit dem Dinge gegenüber. Er ist an das Ding gekettet und kann sich davon nicht ab- und etwas

[203]) S. W. II, Phänom. d. Geist. (Lasson [3]), S. 146 ff.
[204]) S. W. II, Phänom. d. Geist., S. 147.

anderem zuwenden. Könnte er vom Ding absehen, daran vorbeisehen, es übersehen, so müßte er grundsätzlich auch die Möglichkeit des Herr-sein-könnens haben. Aber er hat diese Möglichkeit nicht. Dieser Mangel ist die Bedingung dafür, daß er von jemand, der aller Dingbindungen frei ist, unterworfen werden kann. Er ist doppelt abhängig. Indem der Knecht seine Unselbständigkeit gegen Ding und Herr erkennt, anerkennt er den Herrn. Die Herrschaft des Herrn beruht auf der Nichtigkeit des Knechts. Indem der Knecht sich an das Ding bindet, unterwirft er sich zugleich einem anderen, der sich nicht auf das Ding bezieht und dadurch sich des Knechts bemächtigt. Das wahre Verhältnis von Herr und Knecht ist also vielmehr dies: „daß das andere Bewußtsein (der Knecht) sich als Fürsichsein aufhebt und hiermit selbst tut, was das erste (der Herr) gegen es tut" [205]).

2) Das wahre Verhältnis des Knechtes zum Ding stellt sich nunmehr als dieses heraus: Dem Herrn ist am Dinge die Unselbständigkeit das Wesentliche. Dem Knecht aber ist die Unselbständigkeit des Dinges unwesentlich, denn er hat seine Selbständigkeit in der Selbständigkeit des Dinges. Die Arbeit des Knechtes ist deshalb vielmehr „eigentlich das Tun des Herrn" [206]). Denn, sofern der Knecht sich seiner Selbständigkeit entäußert, wendet er sich der Selbständigkeit des Dinges ab und macht es unselbständig; das aber eben will der Herr.

3) Das Verhältnis Herr und Knecht wird also in seiner Einseitigkeit selbst ungleich. Denn der Herr tut nicht gegen den anderen, was er gegen sich selbst tut: er wendet sich dem selbständigen Ding ab, will aber nicht auch zugleich die Unselbständigkeit des Knechtes aufgehoben wissen. Der Knecht begibt sich seiner Selbständigkeit gegen das Ding, aber er will dadurch zugleich die Selbständigkeit des Herrn erhalten wissen. Jeder von beiden ist und tut gegen sich selbst also etwas anderes als gegen den anderen. Dadurch muß letztlich das gewollt ungleiche Verhältnis wieder aufgehoben werden.

Der Herr hatte zuerst die unbedingte Möglichkeit sich dem Dinge abzuwenden und sich dadurch den Knecht zu unterwerfen. Der Knecht aber wurde dann als Knecht die Bedingung eben dieser Möglichkeit; oder vielmehr er machte sich selbst dazu. Er erschloß dem Herrn die Unselbständigkeit des Dinges, indem er seine eigene Selbständigkeit aufgab. Er wurde unentbehrlich, indem er sich unselbständig machte. Er kann sein ohne den Herrn, aber der Herr kann nicht ohne ihn sein. Indem so der Knecht dem Dinge sich völlig unterwirft, kann der Herr

[205]) S. W. II, S. 147.
[206]) S. W. II, S. 147.

sich vom Dinge nicht mehr abwenden. Das Ding ist nicht mehr möglicher Gegenstand seiner Abwendung; denn dazu gehört Selbständigkeit. Da aber die Selbständigkeit des Knechtes zugleich die Selbständigkeit des Dinges ist, der Knecht aber seine Selbständigkeit aufgibt, ist das Ding unselbständig geworden und damit hat der Knecht sich ein Mittel erarbeitet, um den Herrn zu beherrschen. Der Herr, der sich zum Herrn des Knechtes aufwarf, wird Knecht des Knechtes. Der Herr kann als Herr nichts anderes tun, als was der Knecht zugleich tut oder tun will. Indem der Herr der Hörige des Knechtes ist, hört dieser auf ihn. Herr sein heißt Knecht des Knechtes sein, denn Herrschaft ist eine Herrschaft über Menschen, und über Menschen kann nicht wie über bloße Dinge einfach verfügt werden.

Das Allgemeine, worauf alle Leidenschaft der weltgeschichtlichen Individuen gerichtet ist, ist den Interessen der erhaltenden Individuen zuwider. Das weltgeschichtliche Individuum ist unwiderstehlich, denn es ist der berufene Führer einer kommenden Neuordnung der Dinge. Und es ist umso wahrhafter, je tiefer seine Eigenart in das Wesenhafte der Idee eingebettet ist. Der Sieg ist ihm gewiß, denn es hat „der Weltgeist der Zeit das Commandowort zum avencieren gegeben; dies Wesen schreitet wie eine gepanzerte festgeschlossene Phalanx unwiderstehlich und mit so unmerklicher Bewegung als die Sonne schreitet, vorwärts, durch dick und dünne, unzählbare leichte Truppen gegen und für dasselbe flanquieren drum herum, die meisten wissen garnicht um was es sich handelt und kriegen nur Stöße durch den Kopf wie von einer unsichtbaren Hand. (Das Gestrige sträubt sich vergebens gegen den Befehl abzutreten; es kann) diesen Colossen etwa bis an die Schuhriemen reichen und ein bißchen Schuhwichse oder Koth daranschmieren, aber vermag dieselben nicht zu lösen, viel weniger die Götterschuhe mit den elastischen Schwungsohlen oder gar die Siebenmeilenstiefel, wenn er diese anlegt, auszuziehen“ [207]). Die Taten der weltgeschichtlichen Individuen sind bewußter Selbstzweck und zugleich unbewußter Fremdzweck. Aber dieser unbewußte Fremdzweck „dies spätere Höhere, sozusagen die nächste Gattung der vorigen Art, ist innerlich vorhanden, aber nicht zum Gelten gekommen, und dies macht die existierende Wirklichkeit schwankend und gebrochen“ [208]). Die „großen Kollisionen“ zwischen dem bestehend anerkannten alten und dem sich hervorarbeitenden neuen Allge-

---

[207]) Briefe von und an Hegel. Hrsg. v. K. Hegel 2 Bde. 1887. Hegel an Niethammer, 21. 6. 1812.

[208]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 74.

meinen setzen ein, wenn das weltgeschichtliche Individuum das Neue ergreift oder vielmehr vom Neuen gepackt wird und sich daranmacht, es in die Wirklichkeit zu setzen. Diese Heroen stören die Ordnung und Ruhe. Sie bringen das Leben in den Tod des Gewohnten, das nicht anders als gerade so gekannt wird. Das Gemeinwesen organisiert sich in den Systemen der persönlichen Selbständigkeit und des Eigentums. Damit diese Systeme „nicht in dieses Isolieren einwurzeln und fest werden, hiedurch das Ganze auseinanderfallen und den Geist verfliegen zu lassen, hat die Regierung sie in ihrem Innern von Zeit durch Zeit durch Kriege zu erschüttern, ihre sich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbständigkeit dadurch zuverletzen und zu verwirren, den Individuen aber, die sich darin vertiefend vom Ganzen losreißen und dem unverletzbaren Fürsichsein und der Sicherheit der Person zu streben, in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben. Der Geist wehrt durch diese Auflösung der Form des Bestehens das Versinken in das natürliche Dasein aus dem sittlichen ab und erhält und erhebt das Selbst seines Bewußtseins in die Freiheit und in seine Kraft“ [209]). Der Wille der weltgeschichtlichen Individuen ist wider ihren Willen zugleich der Wille aller Einzelnen. „Ihre Berechtigung liegt nicht in dem vorhandenen Zustand, sondern es ist eine andere Quelle, aus der sie schöpfen. Es ist der verborgene Geist, der an die Gegenwart pocht, der noch unterirdisch, der noch nicht zu einem gegenwärtigen Dasein getrieben ist und heraus will, dem die gegenwärtige Welt nur eine Schale ist, die einen anderen Kern in sich schließt, als der zur Schale gehörte“ [210]).

Vom Abenteurer und vom Thersites [210a]) unterscheidet sich das weltgeschichtliche Individuum dadurch, daß es keinen Hirngespinsten nachjagt, sondern die eiserne Notwendigkeit sich vollziehen läßt. „Sie wissen ihr Werk . . . weil es an der Zeit ist. Sie haben das Allgemeine, das sie vollbracht haben . . . aus sich selbst geschöpft, es ist aber nicht von ihnen erfunden worden, sondern es ist ewig vorhanden“ [211]). Dem weltgeschichtlichen Individuum ist alle Macht und List der Umwelt Schein und Ohnmacht. Denn die Zeit ist erfüllt: die Krisis des Vergangenen im Jetzt der Gegenwart ist gerade der Kairos der Zukunft in ihr. Gegen die weltgeschichtlichen Individuen kann nicht gekämpft werden,

---

[209]) S. W. II (Phänom. d. Geistes), S. 324, vgl. Kant, Hartenstein [2] VII, S. 596!

[210]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 75. Rechtfertigung = Gericht!

[210a]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 81 f.

[211]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 76.

d. h. mit Erfolg gekämpft werden. Sie sind zur Herrschaft berufen und die Erfüllung der Verheißung kann ihnen niemand nehmen. Mögen sie zeitweilig auch zu unterliegen scheinen, mag das Alte auch vorläufig triumphieren und in seiner Krankheit den Schein blühender Frische, jenen Boten des Todes, als urwüchsige Gesundheit ausgeben: es ist ein künstliches Leben und seine Herrschaft ist eine Herrschaft von Totem, ein Spuk. Die neue Ordnung der Dinge arbeitet unterirdisch und kann nicht mehr besiegt werden. Im Verborgenen, im Hinterhaus, sitzt die neue Welt über die an die Gegenwart verzweifelt sich klammernde und nicht sterben wollende Vergangenheit zu Gericht und hat den Stab schon über sie gebrochen. An der zerfließenden Gegenwart wird das Unrecht und die Ohnmacht und die faule Wirklichkeit des Bestehenden sichtbar: die erfüllte Zeit, das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit ist immer im allernächsten Kommen. Ihre Mächtigkeit ist die Zukunft, die jetzt schon da ist, unaufhaltsam durchbricht. Man kann sie nicht mehr übersehen, sie läßt sich nicht mehr verheimlichen. Sie wird öffentlich, geht auf die Straße und ist schon Herrscher und Gesetzgeber. Die Revolution ist keine Schöpfung aus dem Nichts, sondern lediglich Enthüllung fertiger Tatsachen. Die Geschäftsführer einer künftigen Neuordnung der Welt haben sie nicht in der Gewalt: „es ist eine Gewalt in ihnen über sie selbst“ [212]), sie sind Vollstrecker des Unabwendbaren.

Indem das weltgeschichtliche Individuum seine Mitwelt vom Zwang einer unehrlichen, leeren weil toten Autorität befreit, gibt es ihnen jene echte Achtung vor dem, was die Zeit auf lange Sicht erfordert. Aber die erhaltene Masse ist beharrend und kommt der Bewegung des Geistes nicht nach. So wird selbst der einstige Befreier später als Zwang empfunden; der große Mensch der Geschichte verdammt ganze Geschlechter, ihn zu „explizieren“ innerhalb eines Horizonts der der einstmals weiteste später aber unzeitgemäßeste ist.

Wenn der Einzelne auch fällt: die Idee ist im siegreichen Fortschritt begriffen. Sie gehört dem Reich der Wesenheiten an. „Nicht die Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangetastet und unbeschädigt im Hintergrund und schickt das Besondere in den Kampf der Leidenschaften sich abzureiben. Die Idee zahlt den Tribut der Vergänglichkeit nicht aus sich“ [213]). Die gegen den Geist, gegen das, was an der Zeit ist, widerstandslosesten Individuen

---

[212]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 78.
[213]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 83. (Die Idee blamiert sich nicht.)

sind gegen die bloß erhaltene Masse der Beharrung unwiderstehlich[214]). Die Kraft des Geistes vollendet sich in der ausgezehrten Hinfälligkeit und der ohnmächtigen Schwäche seiner asketisch-mystischen, ärztlich-priesterlichen Träger, den weltgeschichtlichen Individuen, die in hingebender Selbstentmächtigung allmächtig sind[215]).

Indem das Individuum seine ganz persönlich bestimmten Interessen verwirklicht, verspürt es in seinen Verhaltungsweisen die Schwierigkeit, dem Allgemeinen angemessen, gemäß zu sein. Diese Unsicherheit kann nicht von Allgemeinen des Volksgeistes herrühren, in dem die großen Männer stehen. Denn dieser ist ja selbst beschränkt, hat andere Volksgeister neben und unter sich. Es muß dies also ein Allgemeines sein, das die Bestimmtheit und Endlichkeit des Volksgeistes in sich hat, das raumzeitliche Zusammen aller Volksgeister ist ohne darin aufzugehen. Die Beschränktheit des Volksgeistes und des weltgeschichtlichen Individuums wird aufgehoben durch das uneingeschränkt Allgemeine des Weltgeistes. Die weltgeschichtlichen Individuen greifen in ihrer Wirksamkeit notwendig über den Volksgeist hinaus. Sie haben eine Mission zu erfüllen, die immer mehr über staatliche, völkische und kulturelle Schranken hinausgreift. Sie verwandeln im Laufe der Zeit das Gesicht der Welt zusehends stärker, sind Weltherrscher im Reiche des Geistes.

Kap. 3. Das Volk als Träger.

Die weltgeschichtlichen Individuen stehen im Zusammenhang eines Volkes, wirken aber darüber hinaus. Das hatte Herder schon beiläufig angedeutet: „Sokrates' Philosophie hat mehr der Menschheit als Griechenland gedient, welches ohne Zweifel auch der schönere Ruhm ist“[216]). Ein anderes Beispiel war augenfällig das Christentum als Missionierung der Oikoumene durch das paulinische „Evangelium von Jesus“.

Hegel hat das systematisch ausgeführt. Wenn die großen Männer der Geschichte über die nationalen Schranken hinausgreifen, das Gesicht der Welt verändern, so können sie das nur, sofern sie innerhalb dieser Schranken ihre Verwurzelung haben. Sie müssen einen Punkt haben, wo sie ansetzen können.

Im Volk hat aber auch die erhaltende Masse ihre Funktion. Dem Beharrungsvermögen kommt es zu, die Eigentümlichkeit des Volkes zu tragen, wie sie in Sprache, Sitte, Brauchtum, Werkzeug usw. zutage tritt.

[214]) Das Bewußtsein stört nicht die Funktionssicherheit der Instinkte und deren Richtungsbestimmtheit hebt die Möglichkeit eines begleitenden Bewußtseins nicht auf; vgl. H. Pleßner, Die Stufen des Organischen und der Mensch 1928 S. 250 ff., 262 ff., 286 f., 310.

[215]) Vgl. II Kor 12, 9. 10!

[216]) XIV, S. 128.

Diese Eigentümlichkeiten des Volkstums sind weithin von der Natur abhängig. Der romantische Naturbegriff und das Volk als Träger des geschichtlichen Geschehens entsprechen sich in vielem.

Mit den Individuen, mit dem Geist, als Träger teilt das Volk die Eigenschaft, daß es staatlich organisiert werden kann. Das Volk ist die Grundlage des Staates und Geschichtsschreibung ist Geschichte des Staates. Staatenlose Völker fallen aus der Geschichte heraus. In derselben Lage sind diejenigen Völker, die einstmals eine weltgeschichtliche Bedeutung gehabt haben, jetzt aber „Fellachenvölker" sind.

§ 1.
Die weltgeschichtlichen Völker.

Herder stellt ausdrücklich den engen Zusammenhang von Natur und Volk fest: „Ein Volk ist ein Pflanze der Natur"[217]). Auf dieser Naturwurzelung beruht die Abweisung des Imperialismus. Schon in seiner ersten Geschichtsphilosophie sagte Herder vom Ende der Macht Roms[218]), daß alle Völker unter dem Zwange des römischen Jochs gewissermaßen aufhörten, Völker zu sein; und als über die ganze Erde eine Staatskunst, eine Kriegskunst, ein Völkerrecht eingeführt wurde, da stand die Maschine still[219]). „Das Reich eines Volkes ist ein wohlgeordnetes Hauswesen: es ruhet auf sich selbst, denn es ist von der Natur gegründet und fällt nur mit den Zeiten. Ein zusammengezwungenes Reich von 100 Völkern und 120 Provinzen ist ein Ungeheuer, kein Staatskörper"[220]).

Wenn so die Völker alle naturgewachsen sind, dieselbe Grundlage haben, so unterscheiden sie sich doch voneinander. Diese Gliederung kann nicht von unten kommen; Herder verwirft die rassische Gliederung der Menschheit: „Nur ein und dieselbe Gattung ist das Menschengeschlecht auf Erden"[221]). Den Neger „sollt du nicht unterdrücken, nicht morden . . .: denn er ist ein Mensch wie du bist; mit dem Affen darfst du keine Brüderschaft eingehen"[222]). Ein Volk wird geistig bestimmt durch Tradition[223]). Die Sprache ist das Verbindende, Gemeinsame, Überlieferte im

[217]) XIII S. 384.

[218]) Die Aufklärung, die im römischen imperium den Idealstaat sah, war in ihrer Geschichtsphilosophie den Ursachen der Größe und des Untergangs der Römer eifrig nachgegangen.

[219]) V, S. 501. Schelling spricht in diesem Zusammenhange von „weltgeschichtlichen Krankheiten", II, I, S. 96 f.

[220]) XIV, S. 2; vgl. XIII, S. 384.

[221]) XIII, S. 255.

[222]) XIII, S. 257.

[223]) XIII, S. 347; XVIII, S. 247.

Volke und gibt ihm seine geschichtliche Besonderheit. „Kein größerer Schade kann einer Nation zugefügt werden, als wenn man ihr den Nationalcharakter, die Eigenart ihres Geistes und ihrer Sprache raubt“ [224]). Wer in einer fremden Sprache schreibt, muß doch eine Muttersprache haben, in der er erzogen ist. Wenn er sie verachtet, kann er nie „Originalschriftsteller“ werden. Er irrt in fremden Gegenden ohne Vaterland und Hausgötter [225]). Jede Sprache hat ihren bestimmten Nationalcharakter, und nur unsere Muttersprache erfüllt unsere Denkungsart. Wenn eine Sprache stirbt, stirbt ihr Geist. Von der Muttersprache aus können andere Sprachen erst verstanden werden [226]). „Allenthalben auf der Erde sind die Sprachen national, und wenn sie dies sind, haben sie ihre wahre Physiognomie und Stärke. Eine Nation, die eine fremde Sprache nachlallet . . ., hat damit noch nicht die Vernunft dieser Sprachen und Völker erhalten“ [227]). „Nur durch die Kultur der vaterländischen Sprache kann sich ein Volk aus der Barbarei heben“ [228]).

Auch die Mythologie begründet die Verschiedenheiten der Völker: „Die Mythologie ist ein Ausdruck der Art, wie es die Natur ansah“ [229]). Jedes Volk hat seine Mythologie, denn es hat seine Sprache“ [230]).

Wenn die Natur also der gemeinsame Nährboden ist, so faßt der Geist die Völker zu individuellen Vollkommenheiten zusammen und gibt ihnen ihre Eigenart. Der Geist ist der Genius der Nation, des Volkes [231]). Der Geist geht nicht im Volke auf. Das Volk ist Träger des Geistes, dessen Körper. Denkart und Nationalcharakter prägen den Volksgeist, der hervorbringend und aufnehmend ist. Die Volksgeister sind nicht gegeneinander abwertbar. Es gibt keinen absoluten Wert. Aber im Ganzen der Geschichte findet jedes Volk seinen angemessenen Platz: „wie jede Blüte der menschlichen Denkart so auch diese (Griechentum) ihren Ort und ihre Zeit zur schönsten Entwicklung fand“ [232]).

Jedes Volk ist in sich vollkommen. Es ist immer alles, was es sein kann und soll. Es ist individuell, indem eben diese Vollkommenheiten individuell sind. Die Völker sind also nicht durch ihre Stelle in der Geschichte indi-

---

[224]) I, S. 366.
[225]) I, S. 402.
[226]) I, S. 6.
[227]) XIII, S. 465.
[228]) XIV, S. 415; XVIII, S. 46.
[229]) XIII, S. 307.
[230]) XXIV, 300.
[231]) IV, S. 431, S. 436.
[232]) XIV, S. 105.

viduell, sondern die Vollkommenheiten selbst sind individuell. Aber wie der gemeinsame Untergrund der Natur, so begründet auch die individuelle Vollkommenheit nicht das weltgeschichtliche Geschehen. Es geht ein Größeres über die Volksgeister hinweg, das so allgemein ist wie die Naturgrundlage und zugleich die individuelle Vollkommenheit der Volksgeister hat: die Humanität, der Menschheitsgeist[233]). Dieser Menschheitsgeist bemächtigt sich eines Volksgeistes. Wenn dann die Humanität in ihm ausgebildet ist, ist er verzehrt und verschwindet. Erst im Zusammenhang mit der Humanität gewinnt die individuelle Vollkommenheit der Volksgeister ihren Wert. Die Kultur geht von Volk zu Volk und nicht von Einzelmensch zu Einzelmensch. Dasjenige Volk, das seine Eigenart vollkommen ausprägt, bildet damit zugleich die Humanität zu dem aus, was sie in diesem Augenblicke sein kann. Die Völker vergehen und verderben, aber die Humanität schreitet in ihrer Ausbildung fort. „Die Kultur eines Volkes ist die Blüthe seines Daseyns, mit welcher es sich zwar angenehm aber hinfällig offenbart"[234]). Wenn das Volk auch stirbt, so bleibt doch der Fortschritt der Humanität. „Jede Pflanze der Natur muß verblühen, aber die verblühte Pflanze streut ihren Samen weiter"[235]). „Eben daß die Blume erschien, zeigt, daß sie verblühen werde: von der Wurzel aus hat sie die Kräfte in sich gesogen und wenn sie stirbt, stirbt die Pflanze ihr nach. Unglücklich wäre es gewesen, wenn die Zeit, die ein Perikles, ein Sokrates hervorbrachte, nur ein Moment länger hätte dauern sollen, als ihr die Kette der Umstände Dauer bestimmte; es war für Athen ein gefährlicher unerträglicher Zeitpunkt"[236]). Die weltgeschichtlichen Völker, die im Brennpunkt des Geschehens stehen, sind einsam, und ihre Schwächung ist die Stärke der Humanität „Auch bei einer und derselben Nation darf und kann nicht jedes Maximum ihrer schönen Mühe ewig dauern; denn es ist nur ein Punkt in der Linie der Zeiten. . . . Glücklich, wenn ihre Muster alsdann zur Regel anderer Zeitalter bleiben"[237]). Indem ein Volk sich im Dienst der Humanität verzehrt, dient es sich und anderen Völkern. Es „macht die Güter, den Fleiß, die Wissenschaften einem Teil des Erdkreises gemein und muß also wider Willen die Humanität befördern"[238]). Von den verheerenden Nationen gilt, daß sie von den Besiegten in der Kultur unterworfen wurden und diese als ihr Eigen-

[233]) IV, S. 86 ff. u. ö.
[234]) XIV, S. 147.
[235]) XIV. S. 149.
[236]) XIV, S. 149.
[237]) XIII, S. 229.
[238]) XIV, S. 73.

tum liebgewinnen lernten. Unvermerkt und oft wider Willen drängt sich ihnen der ruhige Geist des Kunstfleißes, des Ackerbaues, des Handels und der Wissenschaft auf.

Kant betont den eigentümlichen Ganzheitscharakter des Volkes, der geworden ist, aber nur durch dauernden Vollzug sich erhält. Er bestimmt in der Anthropologie 1798 das Volk so: „Unter dem Wort Volk (populus) versteht man die in einem Landstrich vereinigte Menge Menschen, insofern sie ein Ganzes ausmacht. Diejenige Menge oder auch der Teil derselben, welche sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heißt Nation[239]).

Die Sprache ist Ausdruck dieser Ganzheit. Der Charakter eines Volkes wird vorzüglich durch die Sprache ausgedrückt: die Franzosen haben eine Unterhaltungssprache, Englisch ist die Sprache des Handels[240]).

Die Staatsform macht weder die Eigentümlichkeit eines Nationalcharakter aus, noch kann der Staat das Volk überhaupt formen. Klima und Boden bestimmen die völkische Physignomie nicht ausschließlich. Die Völkerwanderungen haben bewiesen, daß Ortsveränderung keinen Einfluß auf Sprache und völkische Eigentümlichkeiten hat[241]).

Die „Minderheiten" sollen in ihrer Muttersprache unterrichtet werden. Denn indem die Sprache der Eigenart des Volkes angemessener wird, wird auch der Begriff desselben aufgeklärter[242]). Nationalstolz und Völkerhaß sind nötig, um die Eigentümlichkeiten der Völker zu bewahren[243]).

Fichte sieht in den „Grundzügen" von 1806 zwar, daß diee Menschheit durch die Sprache gegliedert ist, denn die Menschheit ist ein Zusammenleben, und dies ist nur durch die Sprache ermöglicht[244]). Aber daraus folgt durchaus nicht, daß der Einzelmensch seinem Volke verwurzelt sein muß: „welches ist denn das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers? Im allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeitalter derjenige Staat in Europa, der auf der Höhe der Cultur steht"[245]).

---

[239]) Hartenstein[2] VII, S. 635; vgl. Refl. z. Anthr. Akad. Ausg. XV, Nr. 1520 S. 880.
[240]) Hartenstein[2] VII, S. 636.
[241]) Hartenstein[2] VII, S. 637.
[242]) Nachschr. z. dtsch.-litauischen Wb. Hartenstein[2] VII, S. 663.
[243]) Akad. Ausg. XV, Nr. 1353, S. 590.
[244]) VII, S. 133.
[245]) VII, S. 212.

Der Weltbürger ist das für sich bestehende Einzelwesen, das rationale Individuum der Aufklärung.

In den Reden von 1808 wird das ideale Normalvolk der Urzeit mit dem deutschen Volk gleichgesetzt. Die Urwilden sind hier die Ausländer: sie haben kein Stammvolk. Denn die Völker unterscheiden sich wesentlich durch die Sprache: sie ist entweder ursprünglich die des Stammvolkes oder sie ist es nicht[246]). „Beim Volke der lebendigen Sprache greift die Sprache ein ins Leben"[247]). Dem Volke, das eine lebendige Sprache spricht, ist es recht eigentlicher Ernst mit aller Geistesbildung. „Es will, daß dieselbe ins Leben eingreife"[248]). Es hat Geist und Gemüt. Diese lebendigen Völker der Weltgeschichte „haben redlichen Fleiß und Ernst in allen Dingen und sind mühsam"[249]). Es ist hier das „große Volk bildsam und die Bildner eines solchen erproben ihre Entdeckungen an dem Volke"[250]). Eine lebendige Sprache ist unausgebildet, unvollendet. Alles geschieht mit Mühe.

Es ist so, „daß bisher alle Fortentwicklung der Menschheit in der deutschen Nation vom Volke ausgegangen und daß an dieses immer zuerst die großen Nationalangelegenheiten gebracht und von ihnen bewegt und weiterbefördert wurden"[251]). Es „wird der deutsche Geist neue Schlachten eröffnen, und Licht und Tag einführen in ihre Abgründe und Felsenmassen von Gedanken schleudern, aus denen die zukünftigen Zeitalter sich Wohnungen erbauen"[252]). Nur das deutsche Volk ist wahrhaft in sich selbst zu Ende gekommen und über die Erscheinung hinweg wahrhaft zum Kern durchgedrungen. Die deutsche Philosophie — und eine andere gibt es überhaupt nicht! — „geht aus dem Einen, reinen, göttlichen Leben, als Leben schlechtweg, welcher es auch in alle Ewigkeit, und darin immer Eines bleibt, nicht aber als von diesem oder jenem Leben; und sie sieht, wie lediglich in der Erscheinung dieses Lebens unendlich fort sich schließe und wiederum öffne, und erst diesem Gesetz zufolge es zu einem Seeyn und zu einem Etwas komme"[253]).

Diese Eigenart des deutschen Volkes tritt besonders in seiner Geschichtsauffassung zutage. Dem Deutschen „wickelt sich die Geschichte und mit ihr das Menschengeschlecht nicht ab nach den verborgenen und wunderlichen Gesetzen eines Kreistanzes, sondern nach ihm macht

[246]) VII, S. 314.
[247]) VII, S. 327.
[248]) VII, S. 327.
[249]) VII, S. 327.
[250]) VII, S. 327.
[251]) VII, S. 278.
[252]) VII, S. 339.
[253]) VII, S. 362.

der eigentliche und rechte Mensch sich selbst nicht etwa nur wiederholend das schon Dagewesene, sondern in die Zeit hineinschaffend das durchaus Neue. Er erwartet darum niemals bloße Wiederholung, und wenn sie doch erfolgen sollte, Wort für Wort, wie sie im alten Buche steht, so bewundert er sie wenigstens nicht“[254]). Aber nicht nur die Deutschen, das historisch gewordene Deutschtum, sind ein Urvolk: wer nur deutsch ist, ist undeutsch. Deutsch sind alle diejenigen ursprünglichen Menschen, die „an ein absolut Erstes und Ursprüngliches im Menschen selber, an Freiheit, an unendliche Verbesserlichkeit, an ewiges Fortschreiten unseres Geschlechts“ glauben[255]). Wer das Gegenteil glaubt, ist undeutsch, undeutsch dem Wesen nach, wenn er geschichtlich auch ein Deutscher ist[256]). Es zeigt sich, daß zwischen den „Reden“ und den „Grundzügen“ in dieser Hinsicht kein wesentlicher Gegensatz besteht.

Nur der Deutsche, der ursprüngliche und wahrhafte deutsche Mensch, hat ein Volk, und er nur ist der echten Vaterlandsliebe fähig. Die Hingabe des Einzelnen ans Volk ist zugleich Hingabe an ein Höheres, denn „die geistige Natur vermochte das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an Einzelnen, und an der Einzelheit im Großen und Ganzen, an Völkern, darzustellen. Nur wie jedes dieser letzten, sich selbst überlassen, seiner Eigenart gemäß, sich entwickelt und gestaltet, tritt die Erscheinung der Gottheit in ihrem eigentlichen Spiegel heraus, so wie sie sein soll“[257]). Indem die Völker ihre Eigenart entwickeln, entfaltet sich zugleich das Allgemeine. Nur indem in ihnen das Allgemeine zur Entfaltung kommt, haben sie ihre Eigenart, sind sie. „Nur in dem unsichtbaren und den eigenen Augen verborgenen Eigenthümlichkeiten der Nationen, als demjenigen, wodurch sie mit der Quelle ursprünglichen Lebens zusammenhängen, liegt die Bürgschaft ihrer gegenwärtigen und zukünftigen Würde, Tugend und Verdienstes“[258]). Die Eigentümlichkeit einer Volkseinheit wird begründet durch ein Umfassen und Ausschließen eines geschichtlichen Selbst[259]).

Die Staatslehre von 1813 betont, daß das Volk-sein eine Leistung ist und keine Naturgabe, daß das Volk nur ist, indem es sich dazu erhebt: „Eine Menschenmenge, durch gemeinsame sie entwickelnde Geschichte zu Errichtung eines Reichs vereint, nennt man ein Volk. Dessen Selb-

[254]) VII, S. 368.
[255]) VII, S. 374.
[256]) VII, S. 375.
[257]) VII, S. 467.
[258]) VII, S. 467.
[259]) VII, S. 566.

ständigkeit und Freiheit besteht darin, in dem angehobenen Gange aus sich selber sich fortzuentwickeln zu einem Reiche“ [260]). Diese Selbständigkeit wird angegriffen, wenn das Volk einem fremden Reich einverleibt werden soll: „Das Volksleben, eingeimpft einem fremden Leben, oder Absterben, ist getötet, vernichtet und ausgestrichen“ [261]). Diese Gefahr begründet den „wahrhaften Krieg“. Indem die Selbständigkeit des Volkes bedroht wird, ist zugleich die Freiheit des Einzelnen in Gefahr. Das ewige Leben wird durch den Tod verdient, durch sklavisches Leben verwirkt. Das Volk *wird* geschichtlich, indem es sein gemeinsames Tun und Leiden als sich selbst begreift [262]). Die Persönlichkeit ist ein Erzeugnis der Gesellschaft. „Die Gesellschaft nicht aus den Einzelnen, sondern die Einzelnen nur *in* der Gesellschaft; diese die Hauptsache und die Einzelnen nur dafür da, daß sie diese bilden. Für sich ist der Einzelne garnichts, sondern nur durch seinen geselligen Wert“ [263]). Indem also der Einzelne seinem Volk verbunden ist, ist er auch zugleich jener Quelle ursprünglichen Lebens verbunden, die die Abfolge der weltgeschichtlichen Völker begründet. Der Einzelne setzt sein Leben an die Würde seines Volkes und dadurch entfaltet sich zugleich das Allgemeine. Die weltgeschichtlichen Individuen wie die weltgeschichtlichen Völker sind Mittel für die Entwicklung der *Eigenart des Allgemeinen*.

Schelling. Das bloß räumliche Zusammenleben einer größeren oder kleineren Anzahl gleichartiger Individuen macht noch kein Volk aus. Volk ist erst die Gemeinschaft des Bewußtseins und findet in der Sprache seinen Ausdruck [264]). Der Grund der Gemeinschaft des Bewußtseins ist der Mythos. Der Mythos als geschichtliche Erscheinung ist das Ganze der Göttergeschichte, die sich in übergeschichtlichen und übernatürlichen Bereichen „in gewissen natürlichen und geschichtlichen“ Weisen abspielt [265]). Von der Sprache gilt, daß da ohne sie kein philosophisches und überhaupt kein menschliches Bewußtsein sich denken läßt, sie auch nicht bewußt gegründet werden konnte. Weder ein *Einzelner* noch *ein* Volk kann einen Mythos und eine Sprache schaffen [266]). „Die Sprache hat nur als etwas Gemeinsames Sinn“ [267]). Die Mythen der verschiedenen Völker sind innerlich verwandt.

---

[260]) IV, S. 412.
[261]) IV, S. 413.
[262]) IV, S. 420.
[263]) IV, S. 421.
[264]) II, I, S. 62.
[265]) II, I, S. 7.
[266]) II, I, S. 56 ff., 61.
[267]) II, I, S. 114.

Völker ohne Mythen gibt es nicht. „Völker", die keinen Mythos haben, sind „bloß äußerlich menschenartige Geschlechter, (die) ohne jede Art von Gemeinschaft unter sich" leben[268]). Weder Gott noch Mensch kann aus solchen mythenlosen Völkern ein Volk machen. Das Volk ist gleich zum Volk geboren.

Indem einem Volke sein Mythos wird, wird es ein geschichtlich bestimmtes Volk. „Nicht durch seine Geschichte ist ihm seine Mythologie, sondern umgekehrt ist ihm durch seine Mythologie seine Geschichte bestimmt, oder vielmehr diese bestimmt nichts, sie ist selbst sein Schicksal . . . sein ihm gleich anfangs gefallenes Los"[269]). Die Volkswerdung ist zugleich eine Mythologie, ein individuelles Volksbewußtsein[270]). Ein Volk entsteht, indem ihm seine Mythologie wird. Da ihm diese weder nach noch vor der Absonderung aus dem Ganzen des Urmenschheitsbewußtseins entstehen kann, „so wird ihr Ursprung gerade in den Übergang fallen, da es noch nicht als bestimmtes Volk vorhanden, aber eben im Begriff ist, sich als solches auszuscheiden, abzuschließen"[271]). Indem ein Volk sein Bewußtsein erlangt, tritt es aus dem Menschheitsbewußtsein heraus[272]). „Ohne einen Ausgang aus dem ursprünglichen Paradies gäbe es keine Geschichte, darum ist jener erste Schritt des Menschen das wahre Urereignis, das Ereignis, das erst eine Folge von andern, d. h. die Geschichte, möglich machte"[273]). Indem das Volksbewußtsein als Mythos anhebt, beginnt zugleich die Zeit[274]). Die Zeit beginnt zwar, aber der Beginn selbst ist noch nicht Geschichte und nicht mehr Vorgeschichte. Die Krisis ist ein „Zwischen Zeit und Ewigkeit"[275]). Der Beginn der Zeit ist Ausdruck einer inneren geistigen Krisis der einen Menschheit[276]). Die Krisis ist Strafe[277]). Die Vorstellung des einen Gottes wird zerschlagen. Viele Götter entstehen[278]). Anstelle des „homogenen Seyn" tritt das Ganze von geistigen Unterschieden[279]).

Die Völker aber gewinnen wieder jenen uranfänglichen Wert im Ganzen. Neben der babylonischen Sprachverwirrung steht das Pfingstwunder des Zungenredens: die Völkerwanderung des neuen Testaments (act. 2) hebt

---

[268]) II, I, S. 63.
[269]) II, I, S. 65.
[270]) II, I, S. 65.
[271]) II, I, S. 109.
[272]) II, I, S. 65.
[273]) II, III, S. 385.
[274]) II, I, S. 104.
[275]) II, I, S. 181.
[276]) II, I, S. 100.
[277]) II I, S. 102.
[278]) II, I, S. 133.
[279]) II, I, S. 129.

die Völkertrennung des Alten Testaments (Gen. 11) auf[280]). „Denn nur eine Kraft, wie sie den höchsten Wendepunkten der Weltgeschichte vorbehalten ist, eine der früheren abstoßenden, zertrennenden gleichwertige Anziehungskraft konnte es seyn, die jene dazu vorbehaltenen Völker aus der noch immer unerschöpften Vorrathskammer auf den Schauplatz der Weltgeschichte führte, damit sie das Christentum in sich aufnehmen und es zu dem machen, was es werden sollte, und wozu es allein durch sie werden konnte“[281]). Diese Rückkehr ist möglich, weil einmal keine völlige Trennung sich vollzogen hat, denn eine Aufhebung aller Einheit wäre eine Aufhebung der Sprache selbst, d. h. des Menschen. „Denn der Mensch ist nur in dem Maße Mensch, als er eines über seine Einzelheit hinausgehenden, allgemeinen Bewußtseyns, fähig ist“[282]). Dann ist aber auch diese Umkehr möglich, weil schon vor der Krisis die Sprachen durcheinandergingen[283]). Sie waren „potentiell“ im Urbewußtsein vorhanden[284]).

Dieser notwendige „mythologische Prozeß“ erzeugt sich dem Bewußtsein des Einzelnen wie dem der Völker ohne ihr Zutun, gegen ihren Willen. „Völker wie Individuen sind nur Werkzeuge dieses Prozesses, den sie nicht überschauen, dem sie dienen, ohne ihn zu begreifen. Es steht nicht bei ihnen, sich diesen Vorstellungen zu entziehen, sie aufzunehmen oder nicht aufzunehmen; denn sie k o m m e n nicht von außen, sie s i n d in ihnen, ohne daß sie sich bewußt sind, wie“[285]). Das Allgemeine, das in den weltgeschichtlichen Völkern ist, gelangt zu seiner geschichtlichen Bestimmtheit, indem die weltgeschichtlichen Individuen sich im Dienst an diesen Völkern verzehren.

H e g e l faßt alle Bemühungen um den übereinzelmenschlichen Träger des weltgeschichtlichen Geschehens, der aber zugleich nicht abstrakt allgemein sein soll, zusammen in seinem Volksgeistbegriff. Geschichte ist Gestaltung des Geistes in Form natürlicher Wirklichkeit von

[280]) II, I, S. 100 ff., 109.

[281]) II, I, S. 109. Zum pulsenden Rhythmus der Geschichte bei Schelling vgl. I, VI, S. 57: „Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine beiden Hauptpartieen sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte. In jener war die Richtung centrifugal, in jener wird sie centripetal.“ Die Geister mußten abfallen, sich besondern, um versöhnt zurückkehren zu können.

[282]) II, I, S. 114.

[283]) II, I, S. 110.

[284]) II, I, S. 131.

[285]) II, I, S. 194.

Raum und Zeit. Daher sind die Stufen der Entwicklung „als unmittelbare natürliche Prinzipien vorhanden und diese, weil sie natürlich sind, sind als eine Vielheit auseinander, somit ferner so, daß einem Volke eines derselben zukommt, — seine geographische, anthropologische Existenz[286]). Zwar ist der Naturzusammenhang eines Volkes ein Äußerliches, aber „als Boden, worauf sich der Geist bewegt" ist er eine wesentliche und notwendige Grundlage"[287]). Das weltgeschichtliche Volk hat nicht nur zeitlich seine bestimmteste Individualität in der Totalität des Geistes, sondern auch zugleich räumlich als Naturbestimmtheit in sich[288]). Das Auseinander der besonderen Gestaltung des Geistes ist die Form der Natürlichkeit. Daher darf die Natur nicht zu hoch und nicht zu niedrig angeschlagen werden[289]).

Die natürliche Besonderheit der Volksgeister besteht wesentlich in der Sprache. „Die Sprache ist nur als Sprache eines Volkes; ebenso Verstand und Vernunft. Nur als Werk eines Volkes ist die Sprache die ideelle Existenz des Geistes, in welcher sich ausspricht, was er seinem Wesen (nach) und in seinem Sein ist. Sie ist ein Allgemeines, an sich Anerkanntes, im Bewußtsein aller auf dieselbe Weise Widerhallendes; jedes sprechende Bewußtsein wird unmittelbar darin zu einem anderen Bewußtsein. Sie wird ebenso ihrem Inhalte nach erst in einem Volke zur wahren Sprache, zum Aussprechen (dessen) was ein Jeder meint"[290]). Jn der Jenenser Realphilosophie II (1805/06) wird die Sprache herausgearbeitet als eine Macht, die das Licht des Bewußtseins anzündet in der Nacht der Aufbewahrung der angeschauten Bilder, jener Nacht, die der Mensch selbst ist („Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt — in eine Nacht hinein, die furchtbar wird; es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen"[291]).) Das Bewußtsein macht das Ansich des Dinges zum Für-mich des Gegenstandes. Dadurch wird das Ding zum Zeichen. Die Sprache ist es, die den Gegenstand in der Namensgebung schöpferisch gebiert. „logos (ist) Vernunft, Wesen der Dinge und Rede, Sache und Sage, Kategorie. Der Mensch spricht zu den Dingen als den seinigen, und lebt in einer geistigen Natur, in einer Welt, und dies ist das Sein des Gegenstandes. Geist

---

[286]) SW VI Rechtsphilos. § 346 S. 273. Vgl. SW V Enzykl. § 552 S. 462.
[287]) WW IX, S. 75.
[288]) WW IX, S. 75.
[289]) WW IX, S. 75.
[290]) SW XIX, S. 235. Jen. Realphilos. I; vgl. SW XX. S. 182, Jen. Realphilos. II.
[291]) SW XIX, S. 180 ff. Jen. Realphilos. I.

verhält sich zu sich selbst“ [292]). Die Sprache überwindet das Reich der Bilder des träumenden Geistes, „der mit einem Inhalt zu tun hat, der keine Realität, kein Dasein (ist). Sein Erwachen ist das Reich der Namen . . . er ist als Bewußtsein“ [293]). Die Weltgeschichte geschieht auf dem Boden des bewußten Geistes. Die Volksgeister sind bewußt, weil sie eine Sprache haben.

Genauer wird die Sprache in ihrer Bedeutung für den Volksgeist in der Phänomenologie 1807 bestimmt. (1.) Im Reich der Wirklichkeit der Bildung, des Sich-entfremdeten Geistes, ist die Sprache „das Dasein des reinen Selbsts als Selbsts; in ihr tritt die für sich seine Einzelheit des Selbstbewußtseins als solche in die Existenz, sodaß sie für Andere ist“ [294]). Ihr Dasein ist nur im Vollzuge „und eben dies ist sein (des reinen Ichs der Sprache) Dasein, als selbstbewußtes Jetzt, wie es da ist, nicht da zu sein und durch dieses Verschwinden da zu sein. Dies Verschwinden ist also selbst unmittelbar sein Bleiben; es ist sein eigenes Wissen von sich und sein Wissen von sich als einem, das in anderes Selbst übergegangen, das vernommen worden und allgemeines ist“ [295]). (2.) In der Welt des sich seiner selbst gewissen moralischen Geistes ist die Sprache Wirklichkeit des Geistes. „Sie ist das für Andere seiende Selbstbewußtsein, welches unmittelbar als solches vorhanden und als d i e s e s allgemeines ist. Sie ist das sich von sich selbst abtrennende Selbst, das als reines Ich = Ich sich gegenständlich wird, dieser Gegenständlichkeit sich ebenso als dieses Selbst erhält, wie es unmittelbar mit den Anderen zusammenfließt und ihr Selbstbewußtsein ist; es vernimmt ebenso sich als es von den anderen vernommen wird, das Vernehmen ist eben das zum Selbst gewordne Dasein“ [296]). Die Sprache ist Dasein, das in seiner Wirklichkeit innerlich ist. „Die vollkommene Besonderung des Fürsichseins ist zugleich die Flüssigkeit und die allgemeine geteilte Einheit der vielen Selbst; sie ist die als Seele existierende Seele“ [297]).

Neben der Sprache drückt sich der Volksgeist noch aus in Arbeit und Besitz. „Sprache und Arbeit sind Äußerungen, woran das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern das Innere ganz außer sich kommen läßt und dasselbe Anderen preisgibt“ [298]).

---

[292]) SW XX, S. 183. Jen. Realphilos. II.
[293]) SW XX, S. 184.
[294]) SW II, S. 362.
[295]) SW II, S. 363.
[296]) SW II, S. 457.
[297]) SW II, S. 496.
[298]) SW II, S. 228 f.

Die Arbeit des Einzelnen als Arbeit für seine Bedürfnisse ist immer zugleich schon die Arbeit aller. Denn der Mensch erarbeitet sich nicht was er braucht und er braucht nicht was er sich erarbeitet hat. Das Erarbeitete ist nicht die Wirklichkeit der Befriedigung seiner Bedürfnisse, sondern nur die Möglichkeit dieser Befriedigung. Das Geld ist die Form „der Möglichkeit aller Dinge des Bedürfnisses“ [299]). „Das Bedürfnis und die Arbeit in diese Allgemeinheit erhoben, bildet so für sich in einem großen Volk ein ungeheueres System von Gemeinschaftlichkeit und gegenseitiger Abhängigkeit, ein in sich bewegendes Leben des Toten, das in seiner Bewegung blind und elementarisch sich hin und herbewegt, und als ein wildes Tier einer beständigen strengen Beherrschung und Bezähmung bedarf“ [300]). Die Anerkennung meines Besitzes durch andere gewährleistet, wie die Sicherheit eben dieses meines Besitzes, so auch die Sicherheit des Besitzes aller: „in meinem Eigentum haben alle ihr Eigentum“ [301]).

Der Volksgeist mit seinem „Bewußtsein“, der Sprache, ist nicht etwas, das nur einfach da wäre. Er *wird*, indem er sich zu dem, was er an sich ist, machen läßt. „Der Geist des Volkes muß sich ewig zum *Werke* werden, oder er ist nur als ewiges Werden zum Geiste“ [302]). Aber er wird nicht von selbst. Er vollzieht *sich* nicht wie Naturvorgänge sich vollziehen. Das Volk wird durch die einzelnen. Es ist ihr gemeinsames Werk: „Es ist nur zu was sie es gemacht haben; es sind sie selbst als Tätige Aufgehobene; und in dieser Äußerlichkeit ihrer Selbst, in ihrem Sein als Aufgehobener, als Mittel bauen sie sich als ein Volk an“ [303]).

Das Allgemeine muß durch das Besondere in die Wirklichkeit treten. Diese besondere Bestimmtheit des Allgemeinen ist der Volksgeist. Der Geist in der Geschichte ist ein allgemeines Individuum, eine konkrete Allgemeinheit, der Volksgeist. Die Geschichte ist Geschichte von Individuen, welche Völker sind. Die Völker sind geistige Ganzheiten [304]). In dieser geistigen Gesamtheit wurzeln die einzelnen Menschen. „Jeder Einzelne ist der Sohn seines Volkes und zugleich, insofern sein Staat in Entwicklung begriffen ist, der Sohn seiner Zeit; keiner bleibt hinter derselben zurück, noch weniger überspringt er diese: dieses geistige Wesen ist das seinige, er ist ein Repräsentant desselben, es ist das, woraus er hervorgeht und worin er

---

[299]) S. W. XIX, S. 239.
[300]) SW XIX, S. 249. Vgl. SW XX, S. 213 ff. und SW V, Enzykl. § 524.
[301]) SW XIX, S. 240. Vgl. SW V, Enzykl. §§ 488–491.
[302]) SW XIX, S. 232.
[303]) SW XIX, S. 233.
[304]) WW IX, S. 44.

steht“ [305]). Der Volksgeist ist bestimmteste Individualität, „die in ihrer Wesentlichkeit vorgestellt, verehrt und genossen wird: in der Religion; als Bild und Anschauung dargestellt wird: in der Kunst; erkannt und als Gedanke begriffen wird: in der Philosophie“ [306]). Alle Äußerungen des Geistes unterstehen denselben Gesetzen; die Identität der Struktur übergreift die Sachgebiete: „Der ursprünglichen Dieselbigkeit ihrer Substanz, ihres Inhalts und Gegenstands willen, sind die Gestaltungen in unzertrennlicher Einheit mit dem Geiste des Staats; nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden seyn, sowie in diesem Staat nur diese Philosophie und diese Kunst“ [307]). In den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie arbeitet er diese Strukturidentität des Volksgeistes weiter heraus. „Die bestimmte Gestalt einer Philosophie also ist gleichzeitig einer bestimmten Gestalt der Völker, unter welchen sie auftritt mit ihrer Verfassungs- und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, geselligem Leben, Geschicklichkeiten, Gewohnheiten und Bequemlichkeiten desselben, mit ihren Versuchen und Arbeiten in Kunst und Wissenschaft, mit ihren Religionen, den Kriegsschicksalen und äußerlichen Verhältnissen überhaupt. . . . Der Geist hat das Prinzip der bestimmten Stufe seines Selbstbewußtseyns, die er erreicht hat jedesmal in dem ganzen Reichtum seiner Vielseitigkeit ausgearbeitet und ausgebreitet“ [308]). Von diesen mannigfaltigen Seiten der Äußerung des Geistes ist die Philosophie nur eine Form. Aber sie ist die höchste Blüte, der Begriff der ganzen Gestalt des Geistes. In ihr ist der Geist der Zeit denkend gefaßt. Die Philosophie ist identisch mit ihrer Zeit, sie steht nicht über ihrer Zeit, sie ist das Wissen des Wesenhaften in ihr und ist als Wissen so über ihre Zeit zugleich hinaus. Staat, Kunst, Religion sind nicht Ursachen der Philosophie, sondern alle wurzeln zusammen in demselben Geist der Zeit.

Der Volksgeist ist also ein Prinzip, eine für sich abgeschlossene Einheit in der Zeit [309]). Diese Abgeschlossenheit ist aber keine Abgestorbenheit. Der Geist eines Volkes entwickelt sich und hat seinen bestimmten Gang der Entwicklung. Die Selbstverwirklichung des Volks ist die Verwirklichung seines Prinzips und dies Prinzip wirkt schon dunkel und schicksalhaft bevor es im Bewußtsein reflektiert wird. Das Volk entwickelt sich nicht nur für sich . Der Gang des Volksgeistes ist zugleich Entwicklung

---

[305]) WW IX, S. 44.
[306]) WW IX, S. 45.
[307]) WW IX, S. 45; 63.
[308]) WW XIII, S. 68.
[309]) Vgl. Fichte, Pol Fragm. WW VII, S. 566.

des Weltgeistes[310]). Die weltgeschichtlichen Völker haben Bezug zu einander in einer Reihe, „welche in sich eine Totalität ausmacht“[311]). Den weltgeschichtlichen Völkern ist dieser Zusammenhang selbst unbekannt. Ihre Beziehung zueinander erscheint ihnen „nur als eine Zufälligkeit, als eine äußere Notwendigkeit, und die Berührung mit dem folgenden Volke stellt erst den Geist des vorangegangenen ins gehörige Licht“[312]). Jedes weltgeschichtliche Volk ist in seiner bestimmten Wirklichkeit äußerliche Gestalt der Idee des Geistes[313]).

Dieser allgemeine Geist hat seine Wirklichkeit nur durch das Wirken der weltgeschichtlichen Völker. Für diese Wirklichkeit arbeiten die Individuen sich ab. Die Selbständigkeit der weltgeschichtlichen Persönlichkeiten verbürgt die innere Macht und Notwendigkeit des Geistes. „Die Person aber weiß als denkende Intelligenz die Substanz als ihr eigenes Wesen, hört in dieser Gesinnung auf Akzidenz derselben zu sein, schaut sie als ihren absoluten Endzweck in der Wirklichkeit sowohl als erreichtes Diesseits an, als sie denselben durch ihre Tätigkeit hervorbringt, aber als etwas, das vielmehr schlechthin ist; so vollbringt sie ohne die wählende Reflexion ihre Pflicht als das Ihrige und als Seiendes und hat in dieser Notwendigkeit sich selbst und ihre wirkliche Freiheit[314]). Diese sich frei wissende Substanz, worin Sollen und Sein zusammenfällt, hat Wirklichkeit im Geist eines Volkes. Die weltgeschichtlichen Völker stehen in der Weltgeschichte, die der Gang des Weltgeistes ist. Er schreitet durch die besonderen Volksgeister hindurch und bedient sich der bestimmtesten Individualität der weltgeschichtlichen Völker, um allgemeine Individualität zu erlangen. „Die Staaten, Völker und Individuen in diesem Geschäfte des Weltgeistes stehen in ihren besonderen, bestimmten Prinzipien auf, das an ihrer Verfassung der ganzen Breite ihres Zustandes seine Auslegung und Wirklichkeit hat, deren sie sich bewußt und in deren Interesse vertieft, sie zugleich bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes inneren Geschäftes sind, worin diese Gestalten vergehen, der Geist an und für sich aber sich den Übergang in seine nächste höhere Stufe vorbereitet und erarbeitet“[315]). In den Genuß seiner Taten kann kein Volk kommen. Die reife Frucht fällt auf einen anderen Nährboden, und nur Kronos verschlingt seine eigenen Kinder. Die natürliche Besonder-

---

[310]) WW IX, S. 51.
[311]) WW IX, S. 74.
[312]) WW IX, S. 74.
[313]) WW IX, S. 75.
[314]) SW V, Enzykl. § 514, S. 432.
[315]) SW VI, Rechtsphilos. § 344, S. 272.

heit der Volksgeister ermöglicht es ihnen und gibt ihnen das absolute Recht, einmal Träger der gegenwärtigen Stufe des Weltgeistes zu sein[316]). Diesen weltgeschichtlichen Völkern kann kein anderes Volk widerstehen; gegen sie sind die Geister der anderen Völker machtlos. Diese Völker sind zur Weltherrschaft berufen. „Die konkreten Ideen, die Völkergeister, haben ihre Wahrheit und Bestimmung in der konkreten Idee, wie sie die absolute Allgemeinheit ist, — dem Weltgeist, um dessen Thron sie als die Vollbringer seiner Verwirklichung und als Zeugen und Zierraten seiner Herrlichkeit stehen"[317]). Immer dasjenige weltgeschichtliche Volk, das gerade notwendiges Moment der Idee des Weltgeistes ist, das gerade von ihm gepackt und besessen ist, und mit traumwandlerischer Sicherheit über alle anderen Völker Sieg über Sieg erringt, hat absolutes Recht und seine Taten erhalten ihre Vollführung und Glück und Ruhm[318]). Der Geist bedient sich der weltgeschichtlichen Völker als Stufen seiner Selbstbewußtwerdung. Die einzelnen Volksgeister sind rechtlos gegen absoluten Willen des Weltgeistes. Dasjenige Volk, das der Weltgeist zu seinem Vehikel sich erkoren hat, ist das weltbeherrschende. Aber er schreitet darüber als über eine besondere Stufe hinaus „und übergibt es dann seinem Zufall und Gericht"[319]). Die Krankheit der weltgeschichtlichen Völker stärkt die Kraft des Weltgeistes und ihr Tod ist seine Geburt: er *hat* nicht eine unsterbliche Seele, sondern durch die Todesfähigkeit unendlich vieler sterblicher Seelen *wird* sie ihm.

Aber die weltgeschichtlichen Völker gewinnen ihre Stärke durch Auszehrung. Die bestimmteste Individualität eines Volksgeistes kann nicht zweimal im Brennpunkt des weltgeschichtlichen Geschehens stehen. Die Belastung ist zu groß: der Volksgeist kann sich nicht mehr zusammenreißen und zerfällt, nachdem er sich im Dienst an den Weltgeist verzehrt hat.

Der besondere Geist eines Volkes kann untergehn, aber er ist ein Glied in der Kette des Ganzen in der Weltgeschichte. Dieser allgemeine Geist kann nicht untergenn. Indem der Volkgeist sich tötet, sein Leben dem Weltgeist opfert, erhält dieser das Leben, das den Tod nicht mehr kennt. Für den Volksgeist ist der Tod die Belohnung. Denn Völker, die nicht weltgeschichtliche Völker sind, d. h. keine Staaten haben, können nicht sterben, denn sie sind überhaupt noch nicht ins Leben getreten.

---

316) SW VI, Rechtsphilos. § 347, S. 273.

317) SW VI, Rechtsphilos. § 352, S. 275. Vgl. SW II, Phän. S. 564: die Schädelstätte des absoluten Geistes — die Wirklichkeit seines Throns.

318) SW VI, § 345, S. 273.

319) SW V, Enzykl. § 550, S. 462.

Das Volk ist zunächst kein Staat. Der patriarchalische Zustand ist keine Verfassung, und Unabhängigkeit staatenloser Völker ist keine Souveränität. Ein Volk ohne Staat ist ohne Interesse. Es verharrt dumpf im Dunkel der Vorgeschichte [320]), „und Mythen enthalten keine Geschichte“ [321]).

§ 2.
Der Staat.

Nach Herder gibt der Staat dem Volk seine ausgeprägten Merkmale.

Der Naturstand des Menschen ist der Stand der Gesellschaft. Die Familie ist ein Naturprodukt. Hiermit bringt Herder ein Gebilde in Sicht, das die Aufklärung in seiner eigentümlichen Ganzheit als selbständig nicht anerkannt hatte. Hier knüpft Schelling und auch Hegel an. Bei dieser Familie aber endete die Natur ihre Grundlegung der Gesellschaft. Herder bezeichnet die Familie als den ersten Grad der natürlichen Regierung. Der zweite Grad ist der gewählte Anführer. Die Weltgeschichte ist keine Familiengeschichte: sie ist an Männer gebunden; Männerbünde machen die Staatengeschichte. Diese Regierungsart entsteht bei bedürfnislosen Völkern. Die Erbregierung ist weder natürlich noch vernünftig. Der Krieg hat Europa diese Regierungsart gegeben, „alle Regierungen der Menschen sind . . . nur aus Not entstanden und um dieser fortwährenden Not willen da“ [322]). Der Staat darf als Form die Völker nicht überwuchern. Sinnlos ist „die unnatürliche Vergrößerung der Staaten, die wilde Vermischung der Menschengattungen und Nationen unter einem Scepter . . . da doch ohne Nationalcharakter kein Leben in ihnen ist [323]). Jedesmal, wenn so ein Staat die Völker unterjocht hat und auf der Spitze seiner Macht steht, gerät er in die Krisis und muß zerfallen [324]).

Das Bedürfnis der Menschen erfordert den Staat. Im Staat wird das Volk geformt und der Stammcharakter vollendet geprägt. Staat und Volk sind untrennbar: „Je einfacher oder künstlicher eine Lebensart desto einfacher oder künstlicher die Regierung“ [325]). Aber Staat und Menschheit sind nicht einerlei. Der Staat ist ein Mittel der Natur, die Menschheit zu formen. Er ist nur vorläufig. Der Mensch ist unterwegs auf Gott zu. Die Tilgung der

---

[320]) SW VI, Rechtsphilos. § 349, S. 274. Vgl. SW V, Enzykl. § 549, S. 459.
[321]) WW IX, S. 108.
[323]) XII, S. 384.
[323]) XII, S. 384.
[324]) XIV, S. 150.
[325]) XIII, S. 451 ff.

Geschichte ist kein Rückfall, sondern ein Eingehen in die übergeschichtliche Ewigkeit.

Kant sieht die Bedingung dafür, daß ein Volk Geschichte machen kann, im Staat. Indem ein Volk zum Staat wird, wird es ein weltgeschichtliches Volk.

Volk ist eine Menge von Menschen, die eines rechtlichen Zustandes unter einem sie vereinigenden Willen (einer Verfassung!) bedürfen. Volk ist das vom Staat zu formende Material; das ungeformte Volk lebt in einer natürlichen Freiheit mit rechtloser Gewalt. Es ist außergeschichtlich. Der Naturstand des Einzelmenschen beruht auf dem Gewaltrecht des Stärkeren, der des Staats auf dem Streben nach Aufrichtung einer Universalmonarchie. Kant schildert diese Erscheinung in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" 1793: „Ein jeder Staat strebt, solange er einen anderen neben sich hat, den er zu bezwingen hoffen darf, sich durch dieses Unterwerfung zu vergrößern, und also zu einer Universalmonarchie, einer Verfassung, darin alle Freiheit und mit ihr (was die Folge desselben ist) Tugend, Geschmack und Wissenschaft erlöschen müßte. Allein dieses Ungeheuer (in welchem die Gesetze allmählich ihre Kraft verlieren), nachdem es alle benachbarte verschlungen hat, löst sich endlich von selbst auf"[326]). Der Staat ist keine natürliche Geformtheit, sondern eine stets neu zu vollziehende Formung. Wenn eine Form allmählich die verschiedensten Völker übergreift, so kann keine Kraft auf die Dauer diese Form behaupten. Die Bindungen lockern sich, reißen und die die unnatürliche Einheit zerflattert.

Diese Rechtlosigkeit des Einzelnen und der Völker begründet keine Geschichte. Einzelmensch und Staat im Naturstand fallen aus der Geschichte heraus, weil bei ihnen kein Zusammengreifen von Individuum und Menschheit statthat. Erst dem geschichtlichen Individuum ist die Menschheit sein Wesen. Die großräumigen Reiche begründen keine Geschichte, weil sie, wie sie kommen, so auch vergehen und keinen innern Zusammenhang haben. Dem Menschen im Naturzustande entspricht der Gewaltherrscher über viele Völker.

Zwischen den beiden äußersten Möglichkeiten des Naturstandes und des Rechtsstandes ist die Geschichte eingespannt. Sie ist einmal das Verlassen des Naturstandes von Seiten des Einzelmenschen, die Gründung des Staats und dann die Entsprechung hierzu, die Überwindung des Naturzustandes in dem die Staaten zu einander stehen, durch den Völkerbund. Wie mit

[326]) Akad. Ausg. VI, S. 34 Anm. 1. Vgl. Herder V, S. 501; XIII, S. 384 f.; XIV, S. 52. Schelling II, I, S. 96 f.

dem Staatsvertrag die Geschichte anhebt, so ist sie vollendet im Völkerbundspakt. Die Geschichte ist das planmäßige und immer erfolgreichere Niederringen des Rechts des Stärkeren.

Der Staat ist das Bewußtwerden des Volkes. In ihm macht das Volk sich für sich und für andere zu dem, was es an sich schon immer war, seine Wesenhaftigkeit tritt in die Wirklichkeit. „Der Form nach enthalten die Gesetze über das Mein und Dein im Naturzustande eben dasselbe, was die im bürgerlichen vorzuschreiben, sofern dieser bloß nach reinem Vernunftbegriffe gedacht wird“ [327]). Das Volk macht sich dadurch zum Staat, daß alle einzelnen ihre auf das Recht des Stärkeren, d. h. auf Willkür und Gewalt beruhende äußere Freiheit im Volk aufgeben. Dadurch wird das Volk geschwächt. Aber es wird nicht zu einem leeren Nichts. Sondern indem alle Einzelwesen diesen ursprünglichen Vertrag schließen, werden sie zugleich („sofort“) freie „Glieder eines Gemeinwesens“ [328]). Wer seine Willkürfreiheit des Naturstandes vernichtet, gewinnt dadurch die innere Freiheit des Wozu im Rechtsstaat: „man kann also nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate haben einen Theil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. einen rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen Gesetzgebenden Willen entspringt“ [329]). So wird der Staat, indem das Volk sich selbst beherrscht, d. h. seine zügellose, willkürliche Herrschsucht knechtet.

Der Träger der Weltgeschichte ist der Rechtsstaat. Sofern die Gesetze apriori notwendig sind, d. h. aus Begriffen des äußeren Rechts folgen, ist die Staatsform überhaupt erreicht, der Staat in der Idee, wie er nach seinen Rechtsprinzipien sein soll [330]). Die apriorischen Prinzipien des bürgerlichen Zustandes sind: „1) Die Freiheit jedes Gliedes der Sozietät jedes Menschen. 2) Die Gleichheit desselben mit jedem anderen, als Untertan. 3) Die Selbständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens als Bürger [331]).“ Aber dieser immer anzustrebende ideale bürgerliche Verfassung ist nur annäherungsweise zu erreichen. Denn die Staaten stehen im äußeren Verhältnis zueinander im Naturstande. Sie gleichen gesetzlosen Wilden, die von Natur in einem nichtrecht-

[327]) Akad. Ausg. VI (Met. d. S.: H.), § 44, S. 312 ff.
[328]) Akad. Ausg. VI, § 44, S. 316. Vgl. § 43, S. 311.
[329]) Akad. Ausg. VI, S. 316.
[330]) Akad. Ausg. VI, § 45, S. 313.
[331]) Akad. Ausg. VIII, S. 290.

lichen Zustande sind[332]). Dieser Zustand ist wie bei den Einzelmenschen, so bei den Staaten, das Recht des Stärkeren, der Krieg. Im Krieg wird alle Kraft des Staates aufs äußerste angespannt. Das dient aber zugleich dazu „alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln[333]). Wie durch einen ursprünglichen Vertrag die Ungeschichtlichkeit des Volkes aufgehoben wurde, so muß entsprechend die Kriegsbereitschaft („Zurüstung") der Staaten aufgehoben werden. Das ist das Ziel und damit die Vollendung der Geschichte. Die vollendete Geschichte ist in einem andern Sinne ungeschichtlich wie die unentbundene: aus dem wilden Chaos des Zufalls ist der Kosmos verwirklichter Werte geformt. Zwischen Besitz und Eigentum liegt die harte Arbeit der Geschichte. Schon der Einzelmensch im Naturzustand entspricht dem endzeitlichen despotischen Herrn der Welt, der alle Völker seinem Staat unterjocht hat. In der K. d. U. § 59 unterscheidet Kant einen Staat als beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen geleitet wird von einer bloßen Maschine („wie etwa eine Handmühle"), die durch einen absoluten Willen beherrscht wird. [Diese „abstrakte Person" (den Weltmonarchen, der Geograph ist!) beschreibt übrigens Hegel 1807 in der Phänomenologie: Das ungeregelte Durcheinander der Einzelmenschen im Naturzustande („Vielheit der persönlichen Atome") wird in einem ihnen fremden und ebenso geistlosen Punkt gesammelt. Für das Bewußtsein dieses Herrn der Welt existiert kein höherer Geist. „Er ist Person, aber die einsame Person, welche „allen" gegenübertreten; diese Alle machen die geltende Allgemeinheit der Person aus"[334]). Der Herr der Welt kann als das formale Selbst „das Chaos der geistigen Mächte, die entfesselt als elementarische Wesen in wilder Ausschweifung sich gegeneinander toll und zerstörend bewegen" nicht bändigen und ist so die konzentrierte Ausschweifung[335]).] Der Herr der Welt ist Despot. Es herrscht Gesetz und Gewalt ohne Freiheit. Die Universalmonarchien werden leicht anarchisch: hinter Gesetz und Freiheit steht keine Gewalt. Mit der Anarchie ist die Barbarei gegeben: Gewalt ohne Freiheit und Gesetz. Der Staatsvertrag muß wesensmäßig den Völkerbundspakt fordern. „Alle Kriege sind soviel

[332]) Akad. Ausg. VI § 54, S. 344.
[333]) Kr. d. Urt. § 83. Vgl. Hegel, S. W. II (Phän.) S. 324, 341.
[334]) S. W. S. 345.
[335]) S. W. II S. 345. Vgl. aber Fr. Ldwg. Jahn, Vom deutschen Volkstum 1810 (Quellenbücher der Leibesübungen Schwarz-Limpert Bd. III) S. 97: „Eine allgemeine Hof-Staats- und Volkssprache einzuführen versäumten die Perser, ließen Befehle und Verordnungen in allen Sprachen der Unterworfenen schreiben — dafür fiel beim ersten Gewaltstoß das Großreich auseinander".

Versuche . . . neue Verhältnisse der Staaten zustande zu bringen und durch Zerstörung, wenigstens Zerstückelung alter, neue Körper zu bilden, die sich aber wieder, entweder in sich selbst oder nebeneinander, nicht erhalten können und daher neue, ähnliche Revolutionen erleiden müssen; bis endlich einmal teils durch die bestmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfassung innerlich, teils durch eine gemeinschaftliche Verabredung und Gesetzgebung äußerlich, ein Zustand errichtet wird, der einem bürgerlich gemeinen Wesen ähnlich, so wie ein Automat sich erhalten kann" [336]).

Völkerbund und bürgerlicher Staat entsprechen sich nicht nur, sondern sie sind Anfang und Vollendung eines und desselben Zieles, dessen Verfolgung die Weltgeschichte ist: Sieg des organisierten Rechts über das natürliche Unrecht. Der Völkerbund erfordert „nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages . . . doch keine souveräne Gewalt (wie in der bürgerlichen Verfassung), sondern eine Genossenschaft (Föderalität)" [337]). In dieser internationalen Zusammenarbeit der Staaten tritt es deutlich zutage, daß der Mensch nur durch eigene Leistung aus dem Naturstande sich erheben darf. Denn wie der Völkerbundspakt jederzeit gekündigt werden kann, daher immer wieder von Zeit zu Zeit erneuert werden muß, so kann auch der Staat wieder durch die Revolution zerfallen. Aber die richtige Staatsverfassung ist die Idee, „deren Ausführung auf die Bedingung der Zusammenstimmung ihrer Mittel mit der Moralität eingeschränkt ist, welche das Volk nicht überschreiten darf, welches nicht durch Revolution, die jederzeit ungerecht ist, geschehen darf" [338]). Reformen sind das Ideal des öffentlichen Rechtes und nicht Revolutionen. Der Staat i s t, indem er der Revolution durch Entwicklung zuvorkommt.

F i c h t e ist in seiner Staatsphilosophie der „wahre Jünger Kants, der größte aller Kantianer" [339]). Die geschichtsphilosophische Bedeutung des Staates hat er 1796 in den Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der W. L. herausgearbeitet. Ein Volk, das keine Obrigkeit hat, ist kein Staat. Außerhalb des Staats herrscht zügellose Freiheit. Nun wird der Mensch aber erst unter Menschen wirk-

---

[336]) Akad. Ausg. VIII, S. 24 f.

[337]) Akad. Ausg. VI, § 54, S. 344. Zur rechtsphilosophischen Antinomie von Souveränität der Staaten und Exekutivgewalt des Völkerbundes vgl. Joh. Hoffmeister, Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart Nr. 11) 1934, S. 22 ff.

[338]) Hartenstein² VII, S. 400 Anm. 2.

[339]) E. Lask, Ges. Schr., hrsg. v. Herrigel, Bd. I Fichtes Idealism. u. d. Gesch., 1923, S. 273.

lich ein Mensch. „Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen außer sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältnis nennt“ [340]). Der Mensch ist das dadurch ausgezeichnete Wesen, daß er allein die Freiheit hat, sich zu dem zu machen, was er sein kann und soll. Der Mensch ist er selbst nur in einer Gesellschaft freier Wesen: „sollen überhaupt Menschen seyn, so müssen mehrere seyn“ [341]). Der Mensch soll Gemeinschaft werden. Die Bedingung einer solchen Gemeinschaft ist, daß der Einzelmensch andere freie Wesen neben sich anerkennt. Das aber ist nur möglich, wenn alle durch ihre ursprüngliche Freiheit sich eine Grenze in dieser Freiheit selbst setzen. Diese Befreiung von der Freiheit ist das Recht [342]). Da die Gemeinschaft Träger der Geschichte ist, macht das Recht die Geschichtlichkeit der Geschichte aus, und das Recht selbst beruht auf Einsicht [343]).

Im Naturstand herrscht der Krieg als das „Recht“ des Stärkeren, indem dasselbe Ding von vielen als Besitz beansprucht wird. Der Mensch als vernünftiges Wesen muß den Kriegszustand beenden wollen und es gibt ein Zwangsrecht jeden zum Vertrage zu nötigen [344]). Durch den Vertrag, den beide Teile wollen müssen, schränken beide ihre Ansprüche ein. Im Vertrag wird dieser gemeinsame Wille für alle künftigen Handlungen rechtlich festgestellt. An dies Rechtsabkommen sind nun beide Teile gebunden. „Sobald eine von beiden Parteien ihre Grenze im mindesten überschreitet, so ist der Vertrag vernichtet und das ganze durch ihn gestiftete Rechtsverhältnis aufgehoben“ [345]). Der Vertrag besteht lediglich, sofern er dauernd gehalten wird.

Der Teil, mit dem der Einzelmensch den Vertrag schließt, sind alle — als Einzelne. Es ist ein Vertrag aller mit Allen. Im Eigentumsvertrag setzt jeder Einzelne sein ganzes Eigentum dafür ein, daß er das Eigentum aller übrigen nicht beanspruchen wolle [346]). Dieser „Zivilvertrag“ ist zugleich Schutzvertrag: jeder Einzelne verspricht allen Einzelnen ihnen das anerkannte Eigentum zu schützen [347]). Die Frage nun, wie es möglich ist, daß in dem bloßen Schutzvertrage zugleich unmittelbar die Leistung selbst liegt, klärt das Verhältnis von Volk und Staat. Im Volk, das keine Rechtsordnung ist und hat,

[340]) III, S. 41.
[341]) III, S. 39.
[342]) III, S. 9.
[343]) III, S. 199.
[344]) III, S. 193.
[345]) III, S. 194.
[346]) III, S. 196.
[347]) III, S. 197.

leben die Einzelnen „elmentarisch" neben und gegen einander. Ihr Wesen ist das Unabhängige, das Auseinander. Sie sind ganz auf sich selbst gestellt, sind „Einzige". Ihre Vereinigung ist der abstrakte Begriff, das kompositum, das Kollektivum. Den Einzelnen entspricht das quantitative, zählbare „Alle", eines „bloß eingebildeten Ganzen" [348]. „Der Einzelne" und „alle Einzelnen" sind wesensgleich.

Indem nun aber der Staatsvertrag geschlossen wird, wird zugleich mit ihm und durch ihn eine schützende Macht gesetzt. Wer den Vertrag schließt, gibt zugleich dieser schützenden Macht seinen Beitrag. Abschluß und Erfüllung des Vertrages können nicht mehr auseinanderfallen. „Dieser Vertrag garantiert sich selbst: Er hat in sich selbst den zureichenden Grund, daß er gehalten werde, so wie alles Organisierte den vollständigen Grund seines Seyns in sich selbst hat. Entweder er existirt für eine Person überhaupt nicht oder er verbindet dieselbe vollkommen. Wer ihn nicht erfüllt, ist nicht darin und wer darin ist, erfüllt ihn ganz. Wer nicht in ihm ist, ist überhaupt in keinem rechtlichen Verhältnisse und von der Wechselwirkung mit anderen Wesen seines Gleichen in der Sinnenwelt ganz ausgeschlossen" [349]. Indem „der Einzelne" das Eigentum aller Einzelnen anerkennt und zu schützen verspricht, geraten diese „Alle Einzelnen" ins „Schweben". Indem der Einzelmensch seine ursprüngliche Freiheit aufgibt, wird zugleich der Quantitätscharakter der anderen Vertragspartei aufgehoben . „Alle Einzelnen" werden aufgehoben, indem „der Einzelne" sich ihnen im Vertrage zuwendet, denn die „Alle Einzelnen" verlangen Anerkennung und Schutz des Eigentums, ihres Eigentums. Für welches bestimmte Einzelwesen wird so etwas verlangt? Schlechterdings für kein Individuum, und doch für Alle. Jeder kann es sein und auch nicht sein. Dieser unbestimmte Begriff hebt das bloß eingebildete Ganze, das lediglich in unserm Denken erzeugt wurde, auf. Es gibt außerhalb des Volkes, das die Einzelnen im Naturstande sind, keine „Alle Einzelnen". Indem das Volk im Vertrag sich zum Staat macht, wird das eingebildete Ganze ein wirkliches Ganze, „das durch die Sache selbst vereinigt wird; nicht bloß Aller, sondern einer Allheit" [350]. Man hat „. . . bis jetzt den Begriff des Staatsganzen nur durch ideale Zusammenfassung der Einzelnen zu Stande gebracht, und dadurch die wahre Einsicht in die Natur dieses Verhältnisses sich verschlossen. Man kann auf diese Weise

---

[348]) III, S. 202.
[349]) III, S. 207.
[350]) III, S. 202.
[351]) III, S. 207 f.

alles Mögliche einem Ganzen vereinigen. Das Vereinigungsband ist dann lediglich unser Denken; alles Vereinigte ist wieder isoliert wie zuvor, wenn wir auf eine andere Weise zusammensetzen, welches ja von der Willkür abhängt. Eine wahre Vereinigung begreift man nicht eher, bis man ein Vereinigungsband außer dem Begriffe aufgezeigt hat“ [351]). In diesem „reellen Ganzen“ [352]) sind die „Alle“ nicht mehr der Einzelne sondern Eins. Im Staat ist ein „organisiertes Naturprodukt“ geschaffen. In ihm kann jeder Teil was er ist nun eben diesem Ganzen sein und außerhalb desselben kann er garnichts sein. In der Staatsverbindung erhält der Mensch „einen bestimmten Stand in der Reihe der Dinge, einen Ruhepunkt in der Natur; und jeder diesen bestimmten Stand gegen andere und die Natur nur dadurch, daß er in dieser bestimmten Bedingung ist. Außer ihm würde nur ein vorübergehender Genuß stattfinden, nie aber die mindeste Rechnung auf etwas Künftiges“ [353]). Dieser Genuß müßte zudem rechtlos sein. Die Menschheit erschafft sich durch Vereinigung der Willkür Aller. Der „Einzige“ handelt lediglich um seine Bedürfnisse zu befriedigen. Aber er kann keines befriedigen. Der Bürger dagegen tut mancherlei nicht um seiner selbst, sondern um der anderen willen. Dadurch werden seine höchsten Bedürfnisse befriedigt ohne sein Zutun, durch das Handeln der anderen [354]). Alle Einzelnen stehen nicht mehr nebeneinander, sondern sie fließen in eins zusammen. „Der Einzelne wird zufolge des Vereinigungsvertrages ein Theil eines organisirten Ganzen, und schmilzt sonach mit demselben in Eins zusammen“ [355]). Die Einzelnen sind nicht mehr im abstrakten Begriffe des „compositum“ vereinigt gedacht, sondern durch die Tat in einem „totum“ wirklich vereinigt. „Die Vernunft ist eine, und ihre Darstellung in der Sinnenwelt ist auch nur Eine; die Menschheit ist ein Einziges organisiertes und organisierendes Ganzes der Vernunft“ [356]). Nicht der Einzelne will aus dem Naturstande treten, sondern das ist gemeinsamer Wille aller Einzelnen. Aber als gemeinsamer ist er unbestimmt und nur der Einzelne kann ihn aussprechen. Dadurch ist der „Einzelne“ keiner mehr, der zu „Einzelnen“ gehört: Er ist als Staatsgründer [357]) weltgeschichtliches Individuum und die „alle Einzelnen“ sind ein weltgeschichtliches Volk geworden.

Der Staatsvertrag beginnt nicht mit einem rechtlichen Geben. Vorher hat niemand rechtlich etwas im Besitz. Alle

---

[352]) III, S. 202.
[353]) III, S. 208.
[354]) III, S. 209.
[355]) III, S. 204.
[357]) III, S. 13.

Einzelnen erhalten vielmehr etwas. Deshalb ist der Einzelne nicht mit seinem ganzen Sein und Wesen dem Staat verwirkt, „sondern bleibt Individuum: freie, nur von sich selbst abhängige Person, diese Freiheit eben ist es, die ihm durch die Staatsgewalt gesichert wird, und um derentwillen allein er den Vertrag einging“ [358]). Nun ist aber die Vereinigung, das wirkliche Ganze zusammengehalten von etwas, das unbekannt ist und erst in der Zukunft erscheinen wird: durch den zu befürchtenden Angriff. Wen wird dieser Angriff treffen? Jeden Einzelnen kann er treffen und auch nicht. „Diese Unbestimmtheit, diese Ungewißheit, welches Individuum der Angriff zuerst treffen werde, also dies Schwanken der Einbildungskraft, ist das Vereinigungsband“ [359]). Darum hat aber jeder Einzelne, jeder Bürger und jeder Staat das Recht, jeden Einzelnen und jedes Volk zu nötigen, mit ihm in den Staat, den Völkerbund einzutreten [360]). So treten die Staaten in Beziehung zueinander. Da der Staat von dem vergesellschafteten Menschen her gesehen wird, gründet alles Verhältnis der Staaten untereinander schon auf das rechtliche Verhältnis der Bürger [361]). Die Staaten gewährleisten sich gegenseitig das Eigentumsrecht ihrer Bürger [362]). Verletzung des eingegangenen wie Ablehnung des angebotenen Vertrages gibt das Recht zum Kriege. Da aber nicht jeder Staat immer die seinem Recht entsprechende Macht hat, muß eine Vorsorge getroffen werden, die gewährleistet, daß das Recht stets zum Siege gelangt. Damit die zwischenstaatlichen Rechtsverhältnisse behauptet werden können, müssen sich andere Staaten verbinden zu einem Völkerbund. Ein Völkerstaat ist unmöglich, weil Staaten nicht wie Völker und Einzelne in ein Rechtsverhältnis gezwungen werden können: sie stehen ja auch außerhalb des Völkerbundes schon in einem Rechtsverhältnis [363]). Aber der Völkerbund muß in der Völkerbundsarmee eine ausführende Gewalt haben. Durch einen mächtigen Völkerbund wird der Krieg besiegt. Der ewige Friede ist da und der Naturstand, in dem die Staaten stehen, aufgehoben. Der Staat ist nur ein „Zwischen Krieg und Frieden“, eine Stufe der Organisation, die selbst überwunden werden muß. Die Geschichte hat im Staat ihren Anfang und im Völkerbund ihre Vollendung. Der Mensch wird Weltbürger. Indem das Individuum Staatsbürger wird, ist es immer auch schon zugleich dadurch Weltbürger geworden: „die Menschheit sondert sich ab vom

[358]) III, S. 206.
[359]) III, S. 203.
[360]) III, 369, S. 372.
[361]) III, S. 371.
[362]) III, S. 375.
[363]) III, S. 380.

Bürgerthum, um mit absoluter Freiheit sich zur Moralität zu erheben; dies aber nur inwiefern der Mensch durch den Staat hindurchgeht“ [364]). Wie „der Einzelne“ und das Volk sich zum Bürger und zum Staat machten, so wird der Staatsbürger zum Weltbürger und der Staat zum Reich. Die Geschichte hat sich von untergeschichtlicher Naturnotwendigkeit zu übergeschichtlicher Rechtsfreiheit erhoben.

Schelling überwindet die Geschichtsphilosophie, die sich auf den ethischen Rationalismus der Aufklärung stützt. Er führt auch in der Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus die Wendung ins Objektive durch.

Im Jahre 1800 verfolgt er noch durchaus die Theorien der Aufklärung. Im System des transzendentalen Idealismus wird die Freiheit des Einzelnen gewährleistet durch eine Art Naturgesetz. Indem dies Naturgesetz den absoluten Zufall, die Willkür aufhebt, wird Geschichte möglich. Das Rechtsgesetz hindert am Eingriff in fremde Freiheit [365]). Rechtsverbände entstehen durch den Zwang der Umstände [366]). Dieser Zwang kommt von außen. Einmal können die Staatsgewalten sich nicht auf sich selbst gründen: sie weisen über den Einzelstaat hinaus [367]). Sodann stehen Staaten gegeneinander im Naturstand des Krieges. Wie die Willkür in der Freiheit der Einzelnen, so muß auch die Willkür in der Freiheit der Staaten in und durch eine Notwendigkeit aufgehoben werden. Diese Notwendigkeit ist nicht die Notwendigkeit der Natur: denn sie begründet Geschichte. In der Geschichte entsteht diese Notwendigkeit Es ist das Schwinden des Zufalls. Reine Willkür und reine Notwendigkeit sind das Ende der Geschichte. Der Staat macht die Geschichte möglich, der universale Staat macht sie unnötig. Im „allgemeinen Völkerareopag“ [368]) hat die Geschichte sich selbst ungeschehen gemacht. Wie ihr Träger so ist auch die Geschichte selbst immer nur vorläufig. Sie steht zwischen dem Atomismus des Naturzustandes und dem Automatismus des Universalstaats. In der Vorlesungsreihe über die Methode des akademischen Studiums wendet Schelling sich gegen den Maschinenstaat des alten Naturrechts [369]), dem er die organische Staatstheorie entgegensetzt [370]). Es ist der Staat der äußere Organismus einer in der Freiheit selbst

[364]) III, S. 206. Vgl. Fr. Ldwg. Jahn, Vom deutschen Volkstum, 1810, S. 20: das jeweils weltgeschichtliche Volk ist das weltbürgerliche Volk und (ebda. S. 97) seine Sprache ist die Weltsprache.
[365]) I, III, S. 587.
[366]) I, III, S. 285.
[367]) I, III, S. 586.
[368]) I, III S. 587.
[369]) I, V, S. 315.
[370]) Vgl. Kant Kr. d. Urt. §§ 59 u. 65, ferner Fichte Naturr. von 1796.

erreichten Harmonie von Notwendigkeit und Freiheit[371]). Sofern diese Harmonie im idealen dargestellt wird, ist diese Harmonie die Kirche[372]).

Am grundsätzlichsten wird die aufklärirische Staats- und Geschichtsphilosophie in der Philosophie der Mythologie überwunden.

Der Wunsch nach Gleichheit aller Menschen ist als menschliches Gefühl vielleicht anerkennenswert; aber diese Unterschiede sind nicht vom Menschen selbst in Freiheit gewirkt: sie entstammen einer intelligiblen Welt, deren Seinsgesetz Aristoteles (Pol. I 5; II 2) so bestimmt hat; Gemeinschaft gibt es nur wo Unterschiede sind — und zwar Unterschiede der Idee, dem inneren Werte nach; es gibt keine Ordnung wirklicher oder möglicher Dinge, wenn nicht von Natur eines von dem andern auf die Weise absteht, daß das eine herrscht, das andere beherrscht wird. Dadurch wird jedem das Seine gegeben. Seine Grenzen sind einem jeden geboten und er überschreitet sie nicht ungestraft.

Der wirklichen Gemeinschaft geht eine intelligible Ordnung voraus, deren Inhalt jedoch in der Welt, wie sie ist, bedeutungslos sein würde, wenn sie nur im Gewissen des Einzelnen erschiene[373]). Diese Ordnung ist aber außerhalb des Menschen mächtige Wirksamkeit und zwar als mit tatsächlicher Gewalt bewaffnete Verfassung, Herrschaft und Unterwerfung. Diese gewissenlose Mächtigkeit ist der Staat, dessen tatsächliche, unmittelbare Existenz geheiligt ist durch ein in ihm lebendes, nicht vom Menschen gesetztes Gesetz, das der intelligiblen Welt zugehört. Dies „zur tatsächlichen Macht gewordene Gesetz ist die Antwort auf jene That, durch welche der Mensch sich außer der Vernunft gesetzt hat; dies die[374]) Vernunft in der Geschichte“[375]).

Das Ich wollte durch seinen Urabfall zum Für-sich-sein kommen, sich selbst Gesetz sein: die Antwort darauf ist, daß das Ich jetzt vielmehr vom fremden Gesetz von außen ganz umfangen wird. Nun will ich es vom Gesetz losmachen, erlösen, kann es aber nur übertreten und wird von der „Macht des Schicksals“[376]) bestraft. Ohne das gewalttätige Gesetz wäre der Mensch unfrei; frei ist er nur, weil die Gemeinschaft immer schon vor ihm, dem Einzelnen da ist. Wäre der Einzelne vor der Gemeinschaft, so könnte das Gesetz zum Einzelnen kein Verhältnis haben,

---

[371]) I, V, I, V, S. 307, 313.
[372]) I, V, S. 307, 313.
[373]) II, I, S. 532 (Kant wird hier schonend angegriffen).
[374]) Hegelsche!
[375]) II, I S. 533.
[376]) Schelling übersetzt Aristoteles, Ethic. Nic. X 9 dynamis anankastike mit „äußerlich zwingende Gewalt“ II, I, S. 533, 535.

und es müßte vielmehr die Gesinnungslosigkeit herrschen. Die Gesetzgebung aber macht Gesinnungsfähigkeit allererst möglich und fordert sie andererseits also nicht; das Unterlassen strafbarer Handlungen und das Nichtbekanntsein von Nachteiligem kann nicht auf Tugendhaftigkeit Anspruch erheben. Außerhalb des Staats gibt es nur die atomisierten Individuen — Zurechnung macht diese zu Persönlichkeiten — Zurechnung aber gibt es nur im Staat.

Einen Naturstand des Krieges aller gegen alle hat es nie gegeben[377]). Auch die Selbstbeschränkung der Freiheit des Einzelnen im Staatsvertrag ist eine Fiktion. Aus dieser Vorstellung heraus, daß die Vernunft nicht in den Dingen sei, sondern im Einzelnen, hat man versucht, Staaten und Verfassungen zu machen. Aber vergeblich! „Vernunft — ja, aber nicht die schlechte der Individuen sondern die Vernunft, welche die Natur selbst das über dem bloß erscheinenden und zufälligen Sein stehen bleibende Seiende ist, die Vernunft in diesem Sinne bestimmt den Inhalt des Staats, aber der Staat selbst ist noch mehr, er ist der Akt der ewigen, dieser tatsächlichen Welt gegenüber wirksamen, d. h. eben praktisch gewordenen Vernunft; ein Akt, der wohl erkennbar, aber nicht erforschlich ist, d. h. nicht durch Nachforschen sich in den Kreis der Erfahrung hereinziehen läßt. Der Staat hat insofern selbst eine tatsächliche Existenz“ [378]). Die Wirklichkeit des Staates ist gewährleistet durch sein Streben, den Zufall zu überwinden. Dies Streben gibt dem Staat eine wirkliche und nicht bloß eingebildete ewige Bestimmung [379]). Aber von keinem bestimmten Seienden kann der Zufall ausgeschlossen werden: das Zufällige ist das Wesentliche des Wesens [380]).

Das Zufällige ist das, was die Geschichtlichkeit der Geschichte ausmacht. Indem das Zufällige entfernt ist (und die aufklärerische Ethik des rationalen Individuums setzte im Völkerbundsideal sich das zum Ziel), ist auch die Geschichtlichkeit der Geschichte getilgt. Dann wird es keine großen Männer mehr geben [381]); „mit dem einen Vernunftreich wäre das Paradies aller Mittelmäßigkeiten geöffnet“ [382]). Der Völkerbund ist die Herrschaft der Minderwertigen.

Schelling zeigt die Wesensverbundenheit der aufklärerischen Anthropologie des vernünftigen Einzelwesens, der naturrechtlich begründeten Staatsphilosophie und der überstaatlichen Völkerbundstheorie auf. Er weiß, daß zu

[377]) II, I, S. 536.
[378]) II, I, S. 536.
[379]) II, I, S. 538. Vgl. 550.
[380]) II, I, S. 538.
[381]) II, I, S. 538.
[382]) II, I, S. 539.

seiner Zeit niemand ihn verstehen wird und er sagt es. „Ich wandle hier überhaupt einen einsamen Weg, der immer einsamer werden muß, je näher er solchen Dingen führt . . . wie Staat und Verfassung“ [383]).

Der Staat geht aus von der natürlichen bewußtlosen Monarchie, diese ist als Staat schon immer weltgeschichtliches Volk. Durch das Dazwischentreten der Demokratie entwickelt sich zuletzt die selbstbewußte Monarchie, deren Grundlage Zwang, deren Ergebnis Freiheit ist. Die Entwicklung des Staats als Bewußtwerden des Volkes ist apriorisch bestimmt [384]). Was das Verhältnis von Volk und Staat anbetrifft, so stehen in der ersten Form des Bewußtwerdens des Volks, Volk und Staat nicht gegenüber: der Staat hat das Volk verdrängt (Despotie). In der Demokratie besiegt das Volk den Staat. Aber dadurch wurde nicht der vorgeschichtliche Naturstand wieder hergestellt. Denn die Individuen wissen sich als Personen. Die Versöhnung von Volk und Staat erfolgt in der zukünftigen Theokratie, die über Volk und Staat hinausgeht [385]). In dieser höchsten Stufe ist dann die Geschichte aufgehoben. Der Mensch ist zurückgewachsen in die ursprüngliche Einheit, die ihn nun wieder umfängt und nicht mehr fremd ist wie in der Demokratie und nicht selbstverständlich ist. Sie ist erworben durch Leistung.

Weil der Staat Gesinnung nicht fordern kann (da er die Gesinnungsfähigkeit ja allererst ermöglicht), baut über dieser unfreiwilligen Gemeinschaft des Staats sich die höhere, persönliche, freiwillige Gemeinschaft der Gesellschaft auf. Staat und Gesellschaft können sich gegenseitig fördern oder hemmen. Der diesen freiwilligen Tugenden keinen Raum gewährende Herrscher ist ein Despot [386]). Der wahrhaft weise Staatsmann aber bildet innerhalb des Staats einzelne eigengesetzliche Kreise, die den Einzelnen Freiheit gegenüber dem Staat gewährleisten und durch eine Standesehre ihm seine demütigende Staatsunterworfenheit vergessen machen. Aber nicht nur kann der Staat die Gesellschaft hemmen, sondern auch kann die Gesellschaft dem Staat hinderlich sein, wenn in ihrem Bestreben, vom Staat sich unabhängig zu machen, sie ihn in seinen Grundlagen durch Staatsumwälzung aufzuheben trachtet — ein Verbrechen, dem nur der Elternmord gleichkommt „denn fürwar der Staat ist nicht eingesetzt, dem Ich zu schmeicheln oder ihm zum Lohn, sondern eher zur Strafe: was er fordert sind wir ihm schuldig, d. h. es ist eine Schuld, die wir dadurch büßen oder abtragen“ [387]).

[383]) II, I, S. 539.
[384]) II, I, S. 540 f.
[385]) II, I, S. 546.
[386]) II, I, S. 542 ff.
[387]) II, I, S. 547.

Überhaupt muß die Staatsüberwindung innerlich verstanden werden: „trachtet zuerst nach dem innern Reich, so wird der unvermeidliche Druck auch der rechtmäßigen äußern Ordnung für euch nicht mehr vorhanden sein . . .“ [388]). Innerlich über den Staat hinaus sein — was jeder kann und also auch soll — heißt: für etwas anderes Muße haben [389]). Das zeigt an, daß der Staat nicht Gegenstand des Fortschritts, sondern vielmehr dessen Bedingung ist [390]). Gewiß, der Staat nimmt auch am Fortschritt teil, aber er ist dessen Prinzip nicht: die Ursachen der Revolution liegen jenseits des Staats. Überhaupt: der Staat soll sich unfühlbar machen, um dem Individuum für höhere Ziele Muße zu geben, und dies Individuum soll als „Freigelassener des Staats“ über den Staat hinaus und nicht auf ihn zurück wirken. Die Staatsmänner sind nicht bevorrechtigte, sondern bevorpflichtete Personen [391]). Einen vollkommenen Staat gibt es nicht — in dieser Welt; wer ihn aber doch errichten will verfällt daher unvermeidlich apokalyptischer Schwärmerei [392]).

Das Gesetz, der Mythos, wodurch die Völker sich zu Staaten machen, ist erzwungen durch die Angst, daß was von der ursprünglichen Einheit gerettet worden ist verloren gehen könne [392a]). Der Staat soll sich selbst unfühlbar machen — wie die Natur. Er soll in der Stille sein. Er läßt nur Reform, keine Revolution zu. Man kann die Natur wohl verschönen, aber nicht anders machen. Muße und Ruhe erlangt der Einzelne im Staat. Der Staat ist Mittel, und Vorstufe zum Göttlichen. Er verschafft nämlich dem Einzelwesen die „größte mögliche Freiheit nämlich über den Staat hinaus und gleichsam jenseits des Staats“ [393]). Der vollkommenste Staat ist nicht Ziel der Geschichte, sondern nur die Geschichte selbst. Und die „Vernunft in der Geschichte“ ist die Strafe dafür, daß der Mensch sich außer der Vernunft gesetzt hat [394]). Der Staat ist Hypothesis, Durchgangsstation für die Persönlichkeit und nicht ihr Heim. Nicht durch das Staatsgesetz allein hat ja auch der Einzelne ein Verhältnis zur intelligiblen Welt, sondern vorwiegend durch das Gewissen: „Dem Staat ist niemand verfallen, aber dem Moralgesetz jeder unbedingt. Der Staat ist etwas mit dem man sich abfindet, wogegen man sich ganz passiv verhalten

---

[388]) II, I, S. 548.
[389]) II, I, S. 549.
[390]) II, I, S. 550.
[391]) II, I, S. 551.
[392]) II, I, S. 552 f. („Chiliasmus“).
[392a]) II, I, S. 115.
[393]) II, I, S. 551.
[394]) II, I, S. 533.

kann, nicht ebenso das Sittengesetz“ [395]). Der bloß äußere Staatszwang ist nicht so beißend wie das innere Gewissen: das Gesetz sagt dem Einzelnen nicht was er tun soll, denn er kann das auch gar nicht tun und wenn er es doch zu erfüllen sich bemüht, so ist es doch zwecklos: das Gesetz gereicht dem Handelnden zum Tode. Deshalb entzieht der Mensch sich dem Drängen des Handelns — wozu das Gesetz selber „sollizitiert“. Indem das Individuum in das kontemplative Leben sich flüchtet, tritt es auf Gottes Seite hinüber. Die Stufen der Staatsüberwindung sind: Mystik, Kunst, kontemplative Wissenschaft, deren letzte Krisis, Zerstörung und Demütigung der Übergang zur positiven Philosophie der Offenbarung ist [395a]).

Hegel. Nachdem Hegel in seiner Jugend durch den Rationalismus der Aufklärung und durch die irrationalistische Gegenbewegung hindurchgegangen war, überwand er beide. In Tübingen, Bern und Frankfurt bemühte er sich einmal um die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche. Sodann vertrat er den Rousseau'schen Staatsvertrag des Einzelnen mit allen anderen Einzelnen. Freiheit der Bürger ist der Zweck der Gesetzgebung. Der Staat hat die Pflicht, die Rechte des Einzelnen zu schützen: die politischen Gesetze sind Freiheitsgesetze. Der Staat ist Zwang, Gewalt, Macht.

Aber von Anfang an zeigt sich das Hinausdrängen Hegels über diese naturrechtliche Staatstheorie. Die Polis, der Stadtstaat des alten Hellas ist ihm vorbildlich. Dort hatte das Volk sich zum Staat erhoben, war weltgeschichtliches Volk geworden. Der ganze Mensch nahm am Staat teil. Der Staat war innerlich reich. Er war religiös. Der römische Staat aber kannte die Einzelnen nur als Privatpersonen, denen das Privatrecht nur Leben und Eigentum sichert. Das Christentum unterstützte und verewigte dies Zerbrechen der ursprünglichen Einheit. Kirche und Imperium sind wesensverwandt. Der Zukunft bleibt die Wiederherstellung der ungebrochenen Einheit des griechischen Menschen vorbehalten.

In seiner Schrift über den Unterschied des Fichteschen und Schellingschen Systems (1801) betont er, daß die Gemeinschaft keine Beschränkung, sondern vielmehr eine Bereicherung der Freiheit des Einzelnen ist. Außerhalb der Gemeinschaft ist nur Unbestimmtheit. In dieser Unbestimmtheit ist keine Geschichte möglich. Die höchste Gemeinschaft ist höchste Freiheit [396]), ist Geschichte. Ge-

---

[395]) II, I, S. 553.

[395a]) II, I, S. 566. Hier zeigt es sich, daß Schellings Philosophie der Mythologie und Hegels Geschichte der Philosophie sich entsprechen. Hegel und Schelling erweisen dadurch ihre Systemkonzeptionen als Verlautbarungen ihres Zeitgeistes (s. o. S. 1).

[396]) W. W. I, S. 231.

meinschaft ist nur geschichtlich, sofern sie Staat ist. Der Staat vereinigt Einsicht in das Recht mit der Macht es durchzusetzen. Er ist bewußter Zusammenhang und ermöglicht die Geschichte. Das Volk, die bloße Menge, die Vielzahl, die Macht der Mehrheit wird im Staat ein gegliedertes individuelles Ganze. In der Familie ist das Sondersein des Einzelnen gesteigert, im Krieg ist es vernichtet. Die Sittlichkeit des Staates übergreift diese beiden äußersten Möglichkeiten. Im Staat ist das Volk ständisch gegliedert. Auflösung der Verbundenheit der Stände ist innerer Zerfall des Staats und bedeutet, daß der Staat abtreten muß von der Bühne des weltgeschichtlichen Geschehens.

Die Gemeinschaft der Vernunftwesen ist keine Beschränkung der wahren Freiheit im Naturstande, der natürlichen Freiheit. Wäre sie das, so wäre sie Tyrannei. Aber die natürliche Freiheit ist reine Unbestimmtheit. Gemeinschaft ist Formgebung der Freiheit. „Durch eine ächtfreie Gemeinschaft lebendiger Beziehungen hat das Individuum auf seine Unbestimmtheit Verzicht gethan. In der lebendigen Beziehung ist allein insofern Freiheit, als sie die Möglichkeit, sich selbst aufzuheben, und andere Beziehungen einzugehen, in sich schließt; d. h. die Freiheit ist als ideeller Faktor, als Unbestimmtheit weggefallen“ [397]). Die Unbestimmtheit ist nur das Mögliche, und das Mögliche hat keine gebietende Kraft. Fichte wird vorgeworfen, daß er in seinem Naturrecht von 1796 die freie Beschränkung der Freiheit durch den gemeinsamen Willen zum Gesetz erhoben habe und dadurch „die wahre Freiheit, die Möglichkeit, eine bestimmte Beziehung aufzuheben, vernichtet“ habe [398]). Fichte will nicht den Notstand des Naturrechts aufheben und „an die Stelle dieser Verständigen und unvernünftigen Gemeinschaft eine von aller Knechtschaft unter den Begriff freie Organisation des Lebens durch die Vernunft“ errichten [399]), sondern durch die Herrschaft des Begriffs die Knechtung der Natur absolut machen [400]). Fichtes Staat ist eine Maschine; „das Volk nicht der organische Körper eines gemeinsamen und reichen Lebens, sondern eine atomistische und lebensarme Vielheit, deren Elemente absolut entgegengesetzte Substanzen, eine Menge von Punkten „Elemente, deren Einheit ein Begriff, deren Verbindung ein endloses Beherrschen ist“ [401]). Das Staatsideal Fichtes kennt nichts, was nicht einem Gesetz unterstellt und von der Staatsgewalt beauf-

---

[397]) W. W. I, S. 232.
[398]) W. W. I, S. 232.
[399]) W. W. I, S. 232 ff.
[400]) W. W. I, S. 233.
[401]) W. W. I, S. 236.

sichtigt wäre[402]). Die Beschränkung der Freiheit ist selbst unendlich. „In dieser Antinomie der unbegrenzten Begrenztheit ist das Beschränken der Freiheit und der Staat verschwunden; die Theorie des Bestimmens hat das Bestimmen, ihr Prinzip, dadurch, daß sie es ins Unendliche ausdehnte, vernichtet"[403]). Hegel sieht dagegen in der „Inkonsequenz der gewöhnlichen Staaten, das Aufsichtsrecht nur auf wenige Möglichkeiten auszudehnen gerade das Vollkommenste[404]). Da Fichte Freiheit und Notwendigkeit in „absoluter Polarität" feststellt, kann er keine Synthese geben: das Gemeinsame der Individuen bildet keine Gemeinschaft, sondern ist ein Abgezogenes.

Im „System der Sittlichkeit" überwiegt Schellings Einfluß wie auch noch 1802/03 und 1803/04; das läßt sich wortstatistisch nachweisen[405]). Es handelt sich um eine Phänomenologie von Gegenständen, nicht um die dialektische Bewegung des Begriffs.

Das im Staat vollendete Volk hat die zwei Vorstufen Sprache, Werkzeug, Besitz — Familie und Krieg. Das Bewußtsein der Besonderheit, das in dem Individuum erscheint, ist im Staate verwirklicht. Der Staat ist ein gegliedertes Ganze von einander ungleichen Ganzheiten. Die Einzelnen verlieren sich nicht darin, sondern finden sich. Das Ganze *ist* in den Ständen und in ihnen wird das Individuum Person. Greise und Priester stellen dauernd die bestmögliche Verfassung her, verhelfen je der Gegenwart zu ihrem Recht.

Der Kampf gegen das Naturrecht und gegen die Staatstheorie Kants und Fichtes wird 1802/03 im Aufsatz „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" aufgenommen.

Das Naturrecht hebt unzulässigerweise ein Vereinzeltes in die Allgemeinheit. Diese als metaphysisch sich ausgebenden Begriffe wie Freiheit, Menschheit und Staat sind vielmehr nur „positiv ausgedrückte Negationen". In ihnen ist eine aufgegriffene Seite der Erscheinung als Bedingung der Erscheinung gefaßt und so die Gleichung von wirklich und vernünftig aufgehoben. Das „Absondern und Fixiren von Bestimmtheiten"[406]), die als Grundsätze geltend gemacht werden, muß aufgehoben werden. Wenn das Absehen vom Qualitativen stellt nur eine Einheit fest, die „die Totalität des Organischen nicht erreicht"[407]). Diese Einheit ist das Chaos des Naturzustandes und wird als

---

[402]) W. W. I, S. 234.
[403]) W. W. I, S. 235.
[404]) W. W. I, S. 236.
[405]) + A — A, Potenz; S. W. XIX, S. 207, 218, 222; W. W. I, S. 358 ff.
[406]) W. W. I, S. 321.
[407]) W. W. I, S. 321.

Gedankending, Fiktion und Möglichkeit abgeleitet[408]). Die Einheit selbst ist oberflächliche Verbindung von einfachen Teilen, „die für sich selbst in ihrer Besonderheit unzerstörbar und nur leichte, theilweise Verbindungen und Vermischungen einzugehen vermögend sind“[409]). Diese Einheit ist eine leere, äußere Harmonie, die über der Vielheit schwebt, sie aber nicht durchdringt[410]). Sie ist nicht eine notwendige Einheit, sondern gedankliche Möglichkeit. Das rationale Individuum hat in der einfachen (quantitativen) Allgemeinheit seine Entsprechung.

Dieser Naturzustand ist einfache Mannigfaltigkeit. Er ist das Abstraktum von geschichtlichen Gegenbenheiten und enthält demzufolge allerdings deren Möglichkeiten. Diese im Naturzustand angenommenen Möglichkeiten können nicht apriorisch begründet werden: sie sind dem geschichtlichen Gegebenheiten abgelesen. „Es fehlt nun bei jener Scheidung dem Empirismus für's erste überhaupt alles Kriterium darüber, wo die Grenze zwischen dem Zufälligen und Nothwendigen gehe, was also im Chaos des Naturzustandes oder in der Abstraktion des Menschen bleiben oder was weggelassen werden müsse. Die leitende Bestimmung kann hierin nichts anderes seyn, daß so viel darin sey, als man für die Darstellung dessen, was in der Wirklichkeit gefunden wird, braucht. Das richtende Prinzip für das Apriorische ist das das aposteriorische“[411]). Da nun aber das Mannigfaltige des Empirischen keine innere Einheit ist, als die, sich entgegengesetzt und im absoluten Widerstreit zu sein, sind die apriorischen Möglichkeiten eben dieses Empirischen auch in einen solchen, in demselben Widerstreit. Diese Möglichkeiten sind aber apriorisch; der Widerstreit hebt sie auf, „reduziert sie auf Nichts“.

Wie das Naturrecht nicht die Notwendigkeit sieht, „daß die Vielheit und Endlichkeit sich in die Unendlichkeit oder in die Allgemeinheit absolut versenke“[412]) so führt die „reflektierte“ Behandlungsart des Naturrechts (Kant und Fichte) von der richtigen Einsicht ab, „nach welcher das Wesen des Rechts und der Pflicht — und das Wesen des denkenden und wollenden Subjekts schlechthin Eins sind“[413]). Indem sie zwischen Legalität und Moralität scheiden, treten sich Freiheit und Zwang gegenüber. Im System Kants zeigt sich das in der Unterscheidung von Rechts- und Tugendlehre. Am folgerichtigsten trennt Fichte das Naturrecht von der Sittenlehre. Die allgemeine Freiheit aller ist der Freiheit des Einzelnen

[408]) W. W. I, S. 325.
[409]) W. W. I, S. 328.
[410]) W. W. I, S. 329.
[411]) W. W. I, S. 326.
[412]) W. W. I, S. 334.
[413]) W. W. I, S. 351.

entgegengesetzt. Diese Trennung bedingt die äußere Vereinigung beider durch Zwang[414]). Der Zwang ist kein aufgewiesenes, sondern nur ein eingesetztes Unbedingte. Er ist „die formale Indifferenz, welche das bedingte Differente außer sich hat, Wesen ohne Form, Macht ohne Weisheit“[415]). Der Wille jedes einzelnen kann mit dem allgemeinen Willen nicht zusammenstimmen, eins sein als „innere absolute Majestät . . . sondern als etwas, das durch ein äußeres Verhältnis oder Zwang hervorgebracht werden soll“[416]). Das ist der Grundsatz.

Hier tritt aber die Schwierigkeit auf, im Endlichen einen Anfang des Zwingens aus Freiheit zu finden. Jeder Anfang des Zwingens muß zum Zwang gezwungen werden.

Ein nicht seinerseits gezungener Anfang widerspricht dem Grundsatz. Der Zwang ist nur dann dem Grundsatz gemäß, wenn das Gezwungene zugleich den Zwang zwingt. Da nun Stand und Widerstand gleich stark sind, ist die Gewalt zum Gleichgewicht geworden: „es ist hiermit alle Thätigkeit, Willensäußerung und Handeln aufgehoben“[417]). Es ist auch unmöglich, die Reihen des Zwingens und Gezwungenseins in einem Kreis so geordnet zu denken, daß das letzte Gezwungene auf das erste Zwingende zurückwirkt. „Ein solches Perpetuum mobile, dessen Theile in der Reihe herum sich alle bewegen sollen, setzt sich, statt sich zu bewegen, sogleich in vollkommenes Gleichgewicht und wird ein vollständiges Perpetuum quietum . . .“[418]).

Damit ist der Beweis geführt, daß der Zwang nichts Wirkliches ist[419]), und daß eine Freiheit für die der Zwang etwas wahrhaft Äußeres und Fremdes ist, keine Freiheit ist. Moralität und Legalität lassen sich nicht trennen. Die „absolute Sittlichkeit“ ist das Wesen des Einzelnen. Das Volk ist der Natur nach eher als der Einzelne: „denn wenn der Einzelne abgesondert nichts Selbständiges ist, so muß er gleich allen Theilen in Einer Einheit mit dem Ganzen seyn. Wer aber nicht gemeinschaftlich seyn kann, oder aus Selbständigkeit nichts bedarf, ist kein Theil des Volks, und darum entweder Thier oder Gott“[420]). So sagt Aristoteles, und Hegel führt ihn an. Sittlichkeit ist es, den Sitten des Landes gemäß zu leben[421]). Das System der Gesetzgebung drückt vollkommen die lebendigen vorhandenen Sitten aus, die als Gott eines Volkes einen Kult er-

---

414) W. W. I, S. 352 ff.
415) W. W. I, S. 353.
416) W. W. I, S. 353.
417) W. W. I, S. 354.
418) W. W. I, S. 355.
419) W. W. I, S. 357.
420) Aristoteles, Pol. I, 2; W. W. I, S. 386.
421) W. W. I, S. 389.

fordern[422]). „Von dieser Individualität des Ganzen aus und dem bestimmten Charakter eines Volks ist denn auch das ganze System, in das sich die absolute Totalität organisiert, zu erkennen; – es ist zu erkennen, wie alle Theile der Verfassung und der Gesetzgebung, alle Bestimmungen der sittlichen Verhältnisse schlechthin durch das Ganze bestimmt sind, und ein Gebäude bilden, in welchem keine Verbindung und keine Zierde für sie apriori vorhanden gewesen, sondern jede durch das Ganze geworden und ihm unterthänig ist“[423]).

Der Vertrag hat, da seine Verhältnisse alle endlich sind, nicht die „absolute Majestät der sittlichen Totalität“. Staatsrecht und Völkerrecht können nicht bürgerlicher Vertrag im Großen sein[424]). Als Bindung des Staats in der „absoluten Sittlichkeit“ muß die Freiheit aufgewiesen werden. Die absolute sittliche Totalität ist das Volk[425]). Die Völker haben Individualität, sind Staaten. Staaten bestehen entweder ruhig nebeneinander im Frieden, oder sie schließen sich aus: im Krieg. Der Krieg als freie Möglichkeit vernichtet nicht nur einzelne Bestimmtheiten des Staates, sondern „die Vollständigkeit derselben“[426]). Die Geschichtlichkeit der Geschichte macht nicht sowohl das bloße Getragensein der Geschichte vom Staat aus, sondern vielmehr ist sie die Untergangsfähigkeit des Staates. Ein Zustand, der das ewige Leben der Staaten gewährleistete, der Völkerbund also, würde die Geschichtlichkeit der Geschichte aufheben, denn das Völkerrecht dieser Einrichtung wäre nichts anderes als ein bürgerlicher Vertrag im großen. Der Mensch aber, wie ihn der bürgerliche Vertrag konstruiert, ist ein ins Allgemeine erhobener Teil der Erscheinung, nicht das Ganze des Menschen, nicht der wirkliche Mensch. Nicht die „Gestaltlosigkeit des Kosmopolitismus“ noch die „Leerheit des Rechts der Menschheit“ sind die Form des Menschen, der Geschichte hat, sondern die „schönste Gestalt“[427]). Diese Bezeichnung klärt alles. Die Geschlossenheit des Kunstwerkes ist etwas anderes als das bloß einfache Allgemeine. Das Kunstwerk, die Geschlossenheit des nationalen Staates ist keine Vorstufe zum abstrakt Allgemeinen. Die Bestimmtheiten der schönsten Gestalt sollen nicht aufgehoben oder beschränkt werden: die Individualität des im Staat sich bewußt gewordenen Volkes macht vielmehr gerade die Geschichtlichkeit der Geschichte aus. Nur In-

---

[422]) W. W. I, S. 390.
[423]) W. W. I, S. 406.
[424]) W. W. I, S. 400.
[425]) W. W. I, S. 400.
[426]) W. W. I, S. 363.
[427]) W. W. I, S. 411.

dividualitäten haben Geschichte, und diese ist ein Prozeß von Individualitäten.

In der Jenenser Realphilosophie I wird das Zwischenreich zwischen Staat und Volk geschildert (die spätere „bürgerliche Gesellschaft"): Sprache, Arbeit und Besitz sind im Staat ein anderes als im Volk. Diese drei „Potenzen" sind Vorstufen des Geistes. In der Familie hebt jeder die Einzelheit des anderen auf, indem er im anderen sich selbst anschaut[428]). Im Besitz und der Anerkennung wird jede Einzelheit des Ganzen aufgehoben in das Nichts des Todes[429]). Dies Sichopfern des Individuums ist das Gegenteil von dem, was der Einzelne wollte. Das Individuum kann nicht die Form des Seins und auch nicht die des Aufhebens haben, sondern nur die Seins und Aufgehobenseins: „Dies Sein des Aufgehobenseins der einzelnen Totalität ist die Totalität als absolut Allgemeines, als absoluteer Geist. Es ist der Geist als absolut reales Bewußtsein"[430]). Dies Realbewußtsein ist die ewige Bewegung des Zusichselbstkommens. Es hat nicht mehr die bloße Form der Einzelheit ohne Substanz, sondern, indem die Einzelnen vernichtet sind, ist es absolute Substanz geworden: „Es ist der Geist eines Volkes", die absolute Sittlichkeit. Nur als Mitglied eines Volkes ist der Einzelne ein sittliches Wesen. Da nun aber das Sein der Sittlichkeit in ihrer lebendigen Mannigfaltigkeit die Sitten des Volkes sind, ist der Staat „kein Vertrag, kein stillschweigender oder ausgesprochener Urvertrag. Der Einzelne muß nicht nur einen Teil seiner Freiheit aufgeben, sondern sich selbst ganz"[431]).

Der Staat ist nicht endgültig. Er muß sich ewig zum Werke werden. Er ist nur als ein ewiges Werden zum Geiste. Indem er durch die Tätigkeit aller wird, wird das Volk zum Staat. Der Staat ist das Werk des Volkes, aber das Volk erkennt ihn nicht als Werk, als sein Werk und es verehrt ihn „als ein für sich selbst Seiendes"[432]). Wirken und Werk werden beide verneint. Der Staat ist ein lebendiges Ganze, worin die idealen Potenzen des Bewußtseins erst wirklich sind. Die Sprache ist nur als die Sprache eines Volkes[433]).

Die Jenenser Realphilosophie II zeigt den vollzogenen Bruch mit Schelling. Die „Potenzen des Bewußtseins sind verschwunden. Der „wirkliche Geist" ist keine Wiederholung des subjektiven auf höherer Stufe.

---

[428]) S. W. XIX, S. 225 ff.
[429]) S. W. XIX, S. 228 ff.
[430]) S. W. XIX, S. 230
[431]) S. W. XIX, S. 232 Anm. 2.
[432]) S. W. XIX, S. 233.
[433]) S. W. XIX, S. 235.

Der Mensch ist Mensch nur im Staate. In ihm hat er sein ganzes Dasein[434]). Der Staat ist Macht, er ist die Natur des Menschen. Dieser weiß ihn als eine und seine Wirklichkeit. In dieser Wirklichkeit wird der Einzelne selbst allgemein: und die Allgemeinheit ist nicht die Abstraktheit eines gebietenden Grundsatzes, sondern alle Einzelnen wollen verbunden sein zu eins[435]). Der Staat ist früher als die Einzelnen und die „Einzelnen haben sich durch Negation ihrer durch Entäußerung und Bildung „zum Allgemeinsten zu machen . . . sie sind garnicht unmittelbar derselbe“[436]). Daher ist der Staatsvertrag eine bloße Einbildung, denn es ist keine Notwendigkeit, daß alle Einzelnen genau dasselbe wollen[437]). Jeder weiß sich vielmehr unmittelbar als Allgemeines und verzichtet auf seine Besonderheit ohne daß er sie jemals als sein Wesen wüßte[438]).

Der feste Knoten dieser freien Bindung, das Bewußtsein dieser individuellen Ganzheit, ist die Regierung, der Monarch. Da der Staat durch die Menschen, die er ist, Geschichte hat, wandeln sich die Staatsverfassungen in der Geschichte: die Regierung muß auf die Seite des Vergangenen zwar nicht ausdrücklich treten und es „hartnäkkig beschützen, aber gleichsam der letzte sein, der überzeugt ist und ändert“[439]). Die Stände sind die Wirklichkeit des gegliederten Staatsorganismus. Die List der Regierung[440]) verwendet den hierin organisierten Eigennutz der Einzelnen zum Gemeinwohl. Hier ist die spätere Lehre von der List der Vernunft in der Geschichte schon angedeutet.

Es unterscheidet sich die Jenenser Realphilosophie II von der von 1803/04 dadurch, daß dort der Staat die höchste Entwicklungsstufe darstellte. Das ist jetzt anders. Im Staat noch stehen über der Regierung Kunst, Religion und Wissenschaft. Die Kirche ist der eigentliche Staat[441]). Aber das Ewige hat sein Dasein im Volksgeist. Der Inhalt der Religion ist wohl wahr aber nicht einsichtig. Er ist bloß versichert. Die Wissenschaft der Philosophie ist das Sichselbstkennen des Geistes, durch den Menschen vollbracht. Die Geschichte beginnt mit den verstaatlichten „Menschen“ und ist vollendet in dem sich seiner im Menschen bewußt gewordenen Geiste. Zwischen beiden liegt der Staat. Der Staat ist das Wesen des Men-

---

434) S. W. XX, S. 242.
435) S. W. XX, S. 244.
436) S. W. XX, S. 245.
437) S. W. XX, S. 245.
438) S. W. XX, S. 250.
439) S. W. XX, S. 251.
440) S. W. XX, S. 251 Anm. 2; S. 262 Anm. 5.
441) S. W. XX, S. 270.

schen. Der Mensch begründet die Geschichtlichkeit der Geschichte als Zwischenglied zwischen Natur und Gott.

Die Phänomenologie von 1807 schildert den Staat in seinen Formen als Sittlichkeit, Bildung und Moralität. Diese Formen sind nicht Wesensgestalten, sondern dialektisch begriffene geschichtliche Ausprägungen.

a) Das Gemeinwesen ist der absolute Geist, der sich in der Vielheit der daseienden Bewußtseine verwirklicht. Es ist die griechische Polis (Hegel führt das vor in einer Analyse der Antigone des Sophokles). Der Bürger dieses Stadtstaats ist Bewußtsein der Substanz des Volkes[442]). Sitte, Gesetz, Individuum, Regierung sind die Wirklichkeit dieses Staates.

Die Familie ist die Wirklichkeit des Volkes[443]). Der Staat wird vom einzelnen errichtet. Völlige Allgemeinheit ist der Tod des Einzelnen[444]). Die Kriege verhüten, daß der Staat aus dem sittlichen ins natürliche Dasein zurücksinkt[445]). „Der Mann wird vom Familiengeiste in das Gemeinwesen hinausgeschickt und findet in diesem sein selbstbewußtes Wesen; wie die Familie hiedurch in ihm ihre allgemeine Substanz und Bestehen hat, so umgekehrt das Gemeinwesen an der Familie das formale Element seiner Wirklichkeit und aus dem göttlichen Gesetze seine Kraft und Bewährung. Keines von beiden ist allein an und für sich; . . .“[446]).

Auch die natürliche Vereinzelung der Familie, die ihren Bestand im Volke hat und Werden des Bewußtseins ist[447]), muß vernichtet werden, damit das Volk stark wird. „Das Gemeinwesen kann sich aber nur durch Unterdrükkung dieses Geistes der Einzelheit erhalten, und, weil er wesentliches Moment ist, erzeugt es ihn zwar ebenso, und zwar durch die unterdrückende Haltung gegen denselben als ein feindseliges Prinzip“[448]).

Der Staat ist selbst gegen andere Staaten, von denen er unabhängig ist, Individualität. Seine Freiheit findet im Krieg ihre Bewährung. Der Einzelne („der tapfre Jüngling“[449])) und die Familie („die Weiblichkeit“) treten zutage und erhalten das Allgemeine, den Staat. Damit entscheidet natürliche Kraft und Zufall des Glücks über das Dasein des sittlichen Wesens und vernichtet es dadurch.

Die Epoche des Cäsarentums, das aber geschichtlich nicht nur im römischen Imperium da war, hat nach dem

---

442) S. W. II, Phän., S. 319.
443) S. W. II, Phän., S. 320, 328.
444) S. W. II, Phän., S. 320 f.
445) S. W. II, Phän., S. 324 ff., 341. Vgl. Kant, Kr. d. Urtkr. § 83.
446) S. W. II, Phän., S. 327 f.
447) S. W. II, Phän., S. 320.
448) S. W. II, Phän., S. 341.
449) S. W. II, Phän., S. 341 f.

Tode des griechischen Stadtstaates begonnen. Das Allgemeine ist die geistlose tote Einfachheit; die einfache Gediegenheit der Individuen ist in viele Punkte zersprungen. Dies geistlose Gemeinwesen ist nicht mehr die unbewußte Substanz der Individuen: Diese selbst sind Substanzen geworden. „Das Allgemeine in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist ist eine Gleichheit, worin alle als jede, als Personen gelten“ [450]). Die Selbständigkeit ist Flucht aus der Wirklichkeit. Aber der Formalismus des Rechts findet in der Wirklichkeit der Macht an Zufall und Willkür seine Grenze [451]).

b) Das in der polis noch nicht gestaltete Individuum ist im Rechtsstaat nur erst als formale Rechtsperson da. Die Welt der „Bildung“ ist Gestaltgebung dieses Inhaltslosen.

Polis und imperium kannten keine Bildung. Denn Bildung ist Gestaltung der Geisteswelt durch Hingabe der Person, den Heroismus des Dienens [452]). Bildung hat erst die absolute Monarchie im Zeitalter Ludwig XIV. Dadurch, daß das Individuum sich der Äußerlichkeiten begibt, wird das gedachte Allgemeine der Staatsmacht an sich für andere wirkliche Macht des seienden Allgemeinen. Indem das Wesen des Staats und das Selbst des Einzelnen durch freie Aufopferung des letzteren zusammenfallen, erlangt wie das Selbst wahre Wirklichkeit, so das Wesen wahre Gültigkeit. „Es ist der Heroismus des Dienstes, die Tugend, welche das einzelne Sein dem Allgemeinen aufopfert und dies dadurch ins Dasein bringt — die Person, welche dem Besitze und Genusse von selbst entsagt und für die vorhandene Macht handelt und wirklich ist“ [453]). Aber solange das dienende Selbstbewußtsein nur sein Dasein und nicht sein Ansichtsein dahingibt, ist das Allgemeine noch nicht begeistet, „noch nicht ein als Staatsmacht sich wissendes Selbstbewußtsein“ [454]). Der Einzelne ist der „stolze Vasall“ für den die Staatsmacht nicht sein Wille ist. Er erteilt Rat zum allgemeinen Besten, demgegenüber die Stände sich ihr besonderes Beste vorbehalten. Die Stände mögen zwar die Aufopferung ihres Daseins im Dienste der Allgemeinheit bis zum Tode fortführen, „aber die bestandene Gefahr des Todes selbst, der überlebt wird, läßt ein bestimmtes Dasein und damit ein besonderes Fürsich übrig, welches den Rat für das allgemeine Beste zweideutig und verdächtig macht . . .“ [455]). Nur die im Tode sich vollendende Entäußerung des Daseins vermag das Ansich des

[450]) S. W. II, Phän., S. 342.
[451]) S. W. II, Phän., S. 343 f.
[452]) S. W. II, Phän., S. 360.
[453]) S. W. II, Phän., S. 360.
[454]) S. W. II, Phän., S. 360 f.
[455]) S. W. II, Phän., S. 360, 362.

Staats zu verwirklichen[456]). Die Polis hatte nicht im personalen Geist, sondern im Familiengeist die Grundlagen des Gemeinwesens, und das Imperium kannte nur die angebildete Rechtsperson. Erst die neue Welt läßt den Einzelnen an die Stelle von Familie und Volk treten. Der Staat ist die Entsprechung dieses Einzelnen: „Die Staatsmacht ist wie die einfache Substanz so das allgemeine Werk, die absolute Sache selbst, worin den Individuen ihr Wesen ausgesprochen und ihre Einzelheit schlechthin nur Bewußtsein ihrer Allgemeinheit ist; sie ist ebenso das Werk und einfache Resultat, aus welchem dies, daß es aus ihrem Tun herkommt, verschwindet; es bleibt die absolute Grundlage und Bestehen alles ihres Tuns“[457]). Die restlose Hingabe des Einzelnen in der absoluten Monarchie bewirkt eine tiefgehende Umgestaltung: die Sprache des Preises der Staatsmacht ist ihr Ausdruck.

Der absoluten Monarchie gleichgeordnet ist die Entwicklung der Entgötterung der Welt, die absolute Freiheit der Aufklärung (Hegel schildert sie im Anschluß an Rameaus Neffe von Diderot). Dem Glauben wird das Gebiet des Wirklichen genommen. Er flieht ins Überwirkliche und trifft dort mit der reinen Einsicht der Aufklärung zusammen. Das Ideal der Aufklärung ist die gänzliche Verdiesseitigung des Jenseits. Indem der Glaube unwirklich wird, wird die Wirklichkeit gottlos. Die Revolution setzt dies Ideal der Ideallosigkeit in die Tat um. Alle Stände werden vertilgt und das Einzelbewußtsein ist allgemeines Gesetz. Das Einzelbewußtsein erfaßt sich und der Wille aller ist einer, so daß ganze Arbeit geleistet werden kann[458]). „Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgend eine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte“[459]). Es gibt für diese Wirklichkeit keinen fremden Gegenstand mehr: „Das Jenseits . . . schwebt über dem Leichnam der verschwundenen Selbständigkeit des realen oder geglaubten Seins nur als die Ausdünstung eines faden Gases, des leeren Etre suprême“[460]). Das Einzelbewußtsein erweist sich als allgemein. Sein Gegenstand ist sein Werk: es hat keinen Gegenstand, ist programmatisch. Um das Allgemeine wirksam zu machen, muß ein dem Allgemeinen entsprechendes Selbstbewußtsein gefunden werden. Das ist nur noch die „diskrete absolute harte Sprödigkeit und eigensinnige Punktualität des wirklichen Selbstbewußt-

---

[456]) S. W. II, Phän., S. 361.
[457]) S. W. II, Phän., S. 355.
[458]) S. W. II, Phän., S. 415.
[459]) S. W. II, Phän., S. 415.
[460]) S. W. II, Phän., S. 416.

seins“[461]), ist „einfache unbiegsame kalte Allgemeinheit“[462]). Das Einzelne wird in diesem Allgemeinen verneint: „Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat; denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbst; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhauptes, oder ein Schluck Wassers“[463]).

Die Regierung ist ein Handeln, das von einem Punkt ausgeht: die Revolution ist die Verwirklichung des Nichts und die allgemeine Freiheit nur eine „Furie des Verschwindens“. Kein positives Werk noch Tat kann diese allgemeine Freiheit hervorbringen, es bleibt ihr nur das negative Tun; sie ist der Regierung entgegengesetzt. „Regierung“ ist die jeweils siegende Partei. Verdächtigwerden tritt an die Stelle erwiesener Schuld. Insofern die Revolution mit der Nichtigkeit des Einzelnen rechnet, werden die Stände wieder aufgebaut. Die Menge der einzelnen Bewußtseine, „welche die Furcht ihres absoluten Herrn, des Todes, empfunden, lassen sich die Negation und die Unterschiede wieder gefallen, ordnen sich unter die Massen und kehren zu einem geteilten und beschränkten Werke, aber dadurch zu ihrer substantiellen Wirklichkeit zurück“[464]).

c) Damit ist die Gegenwart erreicht. Wie ist die Vernunft mit der Wirklichkeit zu versöhnen, als „Rose im Kreuz der Gegenwart“ zu erkennen? Die Revolution sollte nicht lediglich überpersonale Bindungen des Menschen durch dessen plötzliche Entsicherung abtun. Mit ihr ist die Zukunft einer Weltepoche schon Gegenwart geworden. Wie das römische Recht die Polis vernichtete, so ist das ancien régime durch die französische Revolution vertilgt. Etwas Neues[465]) entsteht und ist schon da. Der Geist durchläuft nicht noch einmal den Kreislauf des Erinnerten[466]). Das auf sich selbst verwiesene Bewußtsein, das Selbstbewußtsein als reines Wissen vom Wesen des reinen Wissens[467]) ist die letzte und erhabenste Bildung.

In Frankreich ist dies neue Prinzip nicht zum Durchbruch gelangt. „Wie das Reich der wirklichen Welt in das Reich des Glaubens und der Einsicht übergeht, so geht die absolute Freiheit aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewußten Gei-

[461]) S. W. II, Phän., S. 418.
[462]) S. W. II, Phän., S. 418.
[463]) S. W. II, Phän., S. 417.
[464]) S. W. II, Phän., S. 420.
[465]) S. W. II, Phän., S. 422.
[466]) S. W. II, Phän., S. 420.
[467]) S. W. II, Phän., S. 421 f.

stes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt, insofern er Gedanke ist und bleibt, und dieses in das Bewußtsein eingeschlossene Sein als das vollkommene und vollständige Wesen weiß“ [468]). Das Gebiet der Bildung ist verlassen. Der Geist ist seiner selbst gewiß geworden, ist im Christentum der germanischen Welt vollendet. Polis und Kirche, die eine ur-, die andere endgeschichtlich, begründen die Geschichtlichkeit der Geschichte. Geschichte ist der Übergang vom Griechentum zum Christentum der germanischen Völker, wo sie sich vollendet.

Die Phänomenologie von 1807 führt den Bruch zwischen Hegel und Schelling herbei. Das zeigen die letzten Briefe zwischen den beiden [469]).

In der Phänomenologie hatte Hegel seine Zeit in Gedanken gefaßt und im Scheine des Zeitlichen das Ewige, das gegenwärtig ist, erkannt [470]). Er weiß das und sagt es. Das Sommersemester 1806 beschloß er mit den Worten: „Wir stehen in einer wichtigen Zeitepoche, einer Gärung, wo der Geist einen Ruck getan, über seine vorige Gestalt hinausgekommen ist und eine neue gewinnt. Die ganze Masse der Bande der bisherigen Vorstellungen, Begriffe, die Bande der Welt sind aufgelöst und fallen wie ein Traumbild in sich zusammen. Es bereitet sich ein neuer Hervorgang des Geistes . . . die Philosophie . . ., hat ihn als das Ewige erkennend ihm seine Ehre zu erzeigen“ [471]). Die Zeit war erfüllt.

Daß die germanischen Völker mit dem Christentum die Geschichte beenden, die niedere Wirklichkeit durch Vollendung des Geisterreichs tilgen, sagt Hegel ausdrücklich in einem Brief an Niethammer, wo er die Phänomenologiestelle selbst auslegt [472]). Fortan folgt in der Periodisierung der Geschichte auf das dritte römische Reich das vierte Reich des Christentums der germanischen Völker.

In der Heidelberger Antrittsvorlesung am 28. X. 1816 spricht er es mit Pathos so aus: „Weil der Weltgeist in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt war, konnte er nicht sich nach innen kehren und sich in sich selber sammeln. Nun da dieser Strom der Wirklichkeit gebrochen ist, da die deutsche Nation sich aus dem Gröbsten herausgehauen, da sie ihre Nationität, den Grund alles lebendigen Lebens gerettet hat, so dürfen wir hoffen, . . . daß neben

[468]) S. W. II, Phän., S. 422.

[469]) Hegel an Schelling 1. V. 1807; W. W. XIX, I, S. 100. — Schelling an Hegel 2. X. 1807, Aus Schellings Leben, Bd. 2, S. 123.

[470]) Rechtsphilos. Lass., S. 14 f.

[471]) Rosenkranz, Hegels Leben 1844, S. 214; vgl. Kant, Kr. d. r. Vern. B 552, Fichte (1794) W. W. I, S. 414; Schelling W. W. I, I, 341 (1795); Hegel (1816) W. W. XIII, 6; (1818) W. W. VI, S. 2.

[472]) 29. IV. 1814 W. W. XIX, I, S. 371 f.

dem politischen und sonstigen an die gemeine Wirklichkeit gebundenen Interesse auch die Wissenschaft, die freie vernünftige Welt des Geistes wieder emporblühe“ [473]). Kirche und Reich Gottes verlangen ihr Recht in dieser Welt des Staats. Das Preußentum hat sich zum letzten Geschichtsträger gemacht, indem es vom Weltgeist zum Grundstein erwählt wurde.

In der Berliner Antrittsvorlesung 1818 sagt er dasselbe. Preußen ist Großmacht durch den Geist: alles Rechtliche, Moralische und Religiöse war in den Befreiungskriegen in Preußen zusammengeballt und ermöglichte den Sieg über den Korsen.

Was auf die Phänomenologie von 1807 folgt, ist nur deren systematische Ausgestaltung. Im Jahre 1807 steht er „Auge in Auge mit der Zeit . . . Er redet mit ihr und sie spricht zu ihm . . . Er hat die Dantesche Mitte unseres Lebensweges überschritten. Die Stationen des Lebens wandeln sich ihm in Epochen der Welt. Der Strom des Denkens brach die Schranken seiner Ufer und tränkt die dürstenden Äcker der Zeit“, so charakterisiert Rosenzweig [475]) jene Zeit.

Die Encyklopädie (1817[1]) und abschließend die Rechtsphilosophie (1821) geben dem Staat die endgültige Stellung im System. Der Staat ist die Vollendung der Sittlichkeit des objektiven Geistes [476]). „Familienandenken, patriarchalische Traditionen haben ein Interesse innerhalb der Familie und des Stammes; der gleichförmige Verlauf ihres Zustandes ist kein Gegenstand für die Erinnerung . . . der Staat erst führt einen Inhalt herbei, der für die Prosa der Geschichte nicht nur geeignet ist, sondern sie selbst mit erzeugt“ [477]). Erst der Staat mit dem Bewußtsein von Gesetzen ermöglicht die Geschichte [478]). Der Übergang von der bürgerlichen Gesellschaft zum absoluten Geist ist der Staat und seine Geschichte. Der Staat begreift Familie und bürgerliche Gesellschaft in sich. Die Familie als Gemeinschaftsgestaltung, die bürgerliche Gesellschaft als schrankenloser Eigennutz des Einzelnen werden im Staat aufgehoben. Im Staat stehen sich auch die vielen Kirchen, die Trümmer der UNA, gegenüber und werden staatlich anerkannt.

Im Staat wird die Liebe der Familie verbunden mit dem Eigennutz der bürgerlichen Gesellschaft. Das macht

---

[473]) W. W. XIII, S. 3 f.
[474]) W. W. VI, S. 35.
[475]) Rosenzweig, Hegel und d. Staat, München-Berlin 1920, Bd. 1. S. 221.
[476]) Der „objektive Geist“ wird 1805 wirklicher Geist, 1812 praktischer Geist genannt.
[477]) W. W. IX, S. 60; vgl. S. 42 ff.
[478]) W. W. IX, S. 61; vgl. S. 69 f.

jene Form bewußter Allgemeinheit aus, die der Staat als selbstbewußte sittliche Substanz ist[479]). Die innere Selbstbildung des Staates ist seine Verfassung. Einmal erhält der Staat die Familie, aber er will zugleich die „ganze Gesinnung und Tätigkeit des Einzelnen, als der für sich ein Zentrum zu sein strebt, in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen“[480]). Die Familie hat ihr Wesen („Substantialität“) von ihrem Sein im Staate her. So ist der Staat ein gegliedertes Ganzes, das selbst individuell ist[481]), dessen Glieder ungleich sind. Der Staat ist keine bloße Verstandesverfassung, kein Mechanismus des Gleichgewichts[482]). Die gesetzlich bestimmten Rechte in diesem Organismus sind tatsächlich das wie sie ehemals genannt wurden: Freiheiten[483]). Sie sind nämlich *geworden*. Eine Verfassung kann man nicht *machen*[484]). Die Staatsverfassung ist Ausdruck des Volksgeistes. Daher kann keinem Volk eine Verfassung a priori gegeben werden: der Volksgeist ist kein Gedankending, sondern gestaltende Wirklichkeit[485]). „Es ist der innewohnende Geist und die Geschichte, — und zwar ist die Geschichte nur *seine* Geschichte, — von welchen die Verfassungen gemacht worden sind und gemacht werden“[486]). In der monarchischen Verfassung hat die Vernunft ihre Entwicklung vollendet.

Da der Staat als Organismus nicht vom Einzelnen, dem rationalen Individuum her erklärt werden kann, so kommen auch die überstaatlichen Mächte in Fortfall. Der Staat als individuelle Ganzheit schließt andere Staaten aus. Zufall und Willkür sind das zwischenstaatliche Verhältnis. Es gibt wohl ein gedachtes, aber kein mächtiges Allgemeines über und zwischen den Staaten. Die Unabhängigkeit haben die Staaten dadurch, daß sie ihre Freiheit im Krieg aufs Spiel setzen und sie im Kampf bewähren. In Friedensverträgen und gegenseitigem Anerkennen im Völkerrecht geben die Staaten sich die *Möglichkeit* des Friedens[487]).

Im absoluten Geist fällt die Macht des Staats mit dem religiösen Gewissen und dem philosophischen Wissen zusammen. Dabei ist aber das Christentum keine überstaatliche Macht und auch kein Völkerbund. Die christ-

---

[479]) S. W. V, Enc., § 535, S. 442.
[480]) S. W. V, Enc., § 537, S. 443.
[481]) S. W. V, Enc., § 539, S. 444.
[482]) S. W. V, Enc., § 544, S. 455 f.; (vgl. S. W. VI, Rechtsphilos., §§ 257, 302, S. 195, 247).
[483]) S. W. V, Enc., S. 445.
[484]) S. W. VI, Enc., § 540, S. 448.
[485]) S. W. VI, Rechtsphilos. § 274, S. 225.
[486]) S. W. V, Encykl., § 540, S. 448.
[487]) S. W. VI, Rechtsphilos. §§ 333—339, S. 268 ff.

lich-germanische Welt ist eine unsichtbare Völkergemeinschaft, in der die ganz individuellen Staaten ebenso zum ewigen Reich zusammengeschlossen werden, wie sie in ihrem zeitlichen Dasein durch die Geschichte getrennt sind. Im vierten Reich, in der christlich-germanischen Welt, im Protestantismus ist der freie Geist er selbst geworden. Er hat alle Stufen zu sich durchlaufen. Die Geschichte ist vollendet. Gott hat durch den Menschen die Natur in sich zurückgenommen, ist für sich geworden, was er an sich schon immer war. Zwischen dem Befehl des Geistes an den Geist: gnothi seauton und seiner Ausführung liegt die Geschichte. Geschichte hat der Mensch, der zum Vatergott zurückkehrt. Damit hat die Geschichte im System von 1817 die krönende Abschlußstellung endgültig verloren. Sie ist als ein Zwischen erkannt. Sie ist nicht absolut, aber sie ist ein Ganzes, eingespannt zwischen Schöpfung und Gericht. Der Prozeß des Werdens wird zum Ring des Seins. Das Sein fällt in die Geschichte und wird in ihr Sein.

§ 3.

Die weltgeschichtlich toten Völker.

Die weltgeschichtlichen Völker, die Volksgeister in dem Sinn, wie Hegel sie in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte versteht, sind eine Einheit von völkischer Eigenart und nationalem Machtstaat. Indem die Völker sich zum Staat bilden, werden sie geschichtlich. Das Volk kommt durch den Staat in die Geschichte, aber es kommt auch wieder hinaus. Kein Volk kann dauernd und keines als dasselbe zweimal im Brennpunkt des weltgeschichtlichen Geschehens zu stehen. Der Staatsgeist zerfrißt die Volksseele. Sie verzehrt sich im Dienst an etwas, was sie nicht selbst ist, und ihre Heiligsprechung erfolgt erst nach ihrem Tode (sakrale Sprachen!).

Das Volk ist nicht ein Einzelner. Es ist eine natürliche Ordnung. Wenn daher der Staat zerfällt, so stirbt das Volk nicht. Die weltgeschichtlichen Völker kommen aus dem Dunkel eines ungeschichtlichen Zustandes, der Vorgeschichte, und verschwinden auch wieder darin.

Die geschichtliche Tatsache von Völkern, die von der Bühne des weltgeschichtlichen Geschehens abgetreten sind, von „lebendigen Leichen", „weltgeschichtlich pensionierten Fellachen- und Helotenvölkern", haben Herder, Fichte und Hegel gesehen.

Herder sieht eine solche Erscheinung in der Religionsrestauration Julian Apostata, jenes „Romantikers auf dem Caesarenthrone" (Dav. Fr. Strauß). „Das Zeitalter fremder Wunschwanderungen und ausländischer Hoff-

nungsfahrten ist schon eine Krankheit, Blähung, ungesunde Fülle, Ahndung des Todes“ [488]). Nach dem Staatszerfall sind die Völker nur noch Schatten ihrer einstigen Macht: „Ihre (alte Völker des vorderen Orients) Reiche und Städte sind zerstört und die Völker schleichen umher unter anderen Namen“ [489]). „Das große Asien ist so gestorben und schlummert wie der heil. Johannes im Grabe“ [490]). Aber diese lebenden Leichen können dem Schattenreiche nicht wieder entfliehen: „Die Nationen blühen auf und ab; in eine abgeblühte Nation kommt keine junge, geschweige eine schönere Blüte wieder“ [491]).

Wie die asiatische Welt so mußte auch Hellas zerfallen und „es beginnt mit dem Verlust der griechischen Freiheit noch unter dieses Volkes Namen“ eine neue Weltszene [492]). Die Zeit der Blüte war vorüber: Freiheit ohne Geist, Körper ohne Seele war das Griechentum, das sich lange überlebt hatte [493]).

Auch Rom zog sich selbst den „natürlich-unnatürlichen Tod“ zu [494]). Den Grund für den Untergang der Völker — der Aufklärung war besonders der Fall des römischen Imperiums ein geschichtsphilosophisches Problem — sieht Herder in der Natur der Staaten.

Völker sind große Organismen: „Die Pflanze blühet und blühet ab – das ewige Band der Menschen, die Sprache selbst veraltet; wie? und Eine Menschenverfassung, Eine politische oder Religionseinrichtung, die doch nur auf diese Stücke gebauet seyn kann, sie sollte, sie wollte ewig dauern?“ [495])

Fichtes aprioristische Geschichtskonstruktion faßt das tote Volk als das nichtursprüngliche Volk. In den „Reden“ wird die dem Normalvolk entgegengesetzte Gesellschaft der Urwilden mit den Nichtdeutschen gleichgesetzt und aus der Urzeit in die Gegenwart gestellt. Beim toten Volk greift die Geistesbildung nicht mehr ins Leben ein; es „geht geistige Bildung und Leben jedes seinen Gang für sich fort“ [496]). Dem toten Volk ist Geistesbildung ein geistreiches, genialisches Spiel. Menschenverachtung scheidet Gebildete und Volk. In der toten Sprache ist der „Umfang der Wörter geschlossen, die möglichen schicklichen

---

[488]) V, S. 510.
[489]) XIV, S. 40.
[490]) XIV, S. 89.
[491]) XIV, S. 205.
[492]) XIV, S. 138.
[493]) XIV, S. 142.
[494]) XIV, S. 184. Vgl. W. Rehm, Der Untergang Roms im abendländischen Denken 1930.
[495]) XIV, S. 88.
[496]) XIV, S 327.

Zusammenstellungen derselben werden allmählich auch erschöpft, und so muß der, der diese Sprache reden will, sie eben reden, so wie sie ist“ [497]). In der Philosophie, besonders in der Geschichtsphilosophie, ist der Unterschied zwischen den ursprünglichen Völkern und den entarteten Völkern besonders deutlich: „Nun ist das innere Wesen des Auslandes, oder der Nichtursprünglichkeit, der Glaube an irgendein Letztes, Festes, unveränderlich Stehendes, an eine Grenze, diesseits welcher zwar das freie Leben sein Spiel treibe, welche selbst aber es niemals zu durchbrechen, und durch sich flüssig zu machen und sich in dieselbe zu verflössen vermöge . . . es glaubt nothwendig an den Tod, als das Ursprüngliche und Letzte, den Urquell aller Dinge . . .“ [498]). Für das Nichtstammvolk ist die Geschichte längst fertig und ist „schon mehrmals fertig gewesen“ [499]). Für die Ausländer geschieht nichts Neues unter der Sonne, „denn sie haben unter und über der Sonne den Quell des ewigen Fortlebens ausgetilgt, und lassen nur den immer wiederkehrenden Tod sich wiederholen und mehrere Male setzen“ [500]). Hierbei sind die Ausländer nicht nur fremder Nationalität, es können auch Deutsche sein: „Was an Stillstand, Rückgang und Zirkeltanz glaubt, oder gar an eine todte Natur an das Ruder der Weltregierung setzt, dieses, wo es auch geboren sey und welche Sprache es rede, ist undeutsch und fremd für uns, und es ist zu wünschen, daß es je eher je lieber sich gänzlich von uns abtrenne“ [501]).

Hegel gibt eine Wesensbeschreibung der weltgeschichtlich toten Völker; er verbindet die Fülle der Geschichtsanschauung Herders mit der dialektischen Schärfe Fichtes. Schon im Naturrecht von 1802/03 beschreibt er das Phänomen genau. Die Glieder des Staatsganzen vergehen und entstehen. Dadurch verändert sich zugleich der ganze Organismus. Einiges stirbt ab, anderes kommt ins Leben. So fallen Gesetz und Sitte, Notwendigkeit und Freiheit, jene lebendige Einheit der Glieder, auseinander „und es ist in der Gegenwart des ganzen kein absoluter Zusammenhang und Notwendigkeit mehr“ [502]). Dieser Zerfall des Ganzen ist möglich, weil die Sitten durch das Gesetz den Schein des Ansichtseienden bekommen haben, und dadurch das Tote im Staat die aufstrebenden Mächte niederhält. Die tote Bestimmtheit hat in der Vergangenheit

[497]) VII, S. 339.
[498]) VII, S. 360.
[499]) VII, S. 367.
[500]) VII, S. 367
[501]) VII, S. 375.
[502]) I, S. 407.

ihren Grund, den die geschichtliche Betrachtung dort aufzuweisen hat als lebendige Einheit von Sitten und Gesetzen. Diese Aufweisung in der Vergangenheit ist aber keine Rechtfertigung des Toten in der Gegenwart. Was der Vergangenheit angehört, ist tot und soll in der Gegenwart keine Geltung haben. Die bloß technischen Gesetze der Organisation sind nicht das Leben des Volksgeistes: das Erstorbene hat in der Gegenwart eine geradezu „schamlose Macht“ [503]). Das vergangene Leben und der gegenwärtige Tod sind dasselbe: Völker, die aus dem Brennpunkt des weltgeschichtlichen Geschehens getreten sind. Sie haben ihre Aufgabe erfüllt; die Frucht ihrer Arbeit fällt ihnen nicht in den Schoß; indem die Volksgeister sich umbilden, kommen sie über sich hinaus. „Der einzelne Volksgeist vollbringt sich, indem er den Übergang zu dem Prinzip eines anderen Volkes macht“ [504]). Es wird sich selbst untreu. Er steht nicht mehr für sich ein, hält sich nicht mehr durch. Auf ihn ist kein Verlaß mehr. Er zerflattert und verfliegt. Denn wesentlich ist der Volksgeist nur, sofern er sich selbst bildet. Hat er den inneren Begriff seiner selbst zum Selbstbewußtsein gebracht, sich selbst objektiviert, so ist er ohne Arbeit. Er hat sich selbst überwunden. Sein Dasein ist bedürfnislose Gegenwart. Er steht sich nicht mehr selbst im Weg. Sein Dasein ist ein widerstandsloses Ergehen seiner durch sich selbst. Es herrscht nur noch Regsamkeit als Gewohnheit des gegenstandslosen Tuns, das keinen Widerspruch findet. Die Fortdauer der Völker nach ihrem natürlichen Tod ist eine interesselose, unlebendige Existenz, entsetzliche Langeweile. „Bei solchem Tode kann ein Volk sich recht gut befinden, obwohl es aus dem Leben der Idee herausgetreten ist“ [505]). Der Volksgeist stirbt. Sein Werk bleibt. Die Vergänglichkeit des Volksgeistes ist im Weltgeist begründet, der durch jenen zu sich selbst kommt. „Der besondere Volksgeist ist der Vergänglichkeit unterworfen, . . . hört auf, Träger des höchsten Begriffes zu sein, den der Geist von sich selber gefaßt hat. Denn jedesmal das Volk ist an der Zeit, . . . das den höchsten Begriff des Geistes gefaßt hat“ [506]). „Ein Volk ist nur welthistorisch, insofern in seinem Grundzweck ein allgemeines Prinzip gelegen hat“ [507]). Indem dies Prinzip aufgelöst wird, gibt der Volksgeist als besonderer seine Existenz auf. Die Allgemeinheit des Volksgeistes wird in der Besonderheit des Weltgeistes aufgehoben. Der Volksgeist erlangt das Be-

---

[503]) W. W. I, S. 407.
[504]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 42.
[505]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 46.
[506]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 46.
[507]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 154.

wußtsein seiner Bestimmtheiten. Er sagt sich von ihnen los. Sein Untergang kommt nicht von außen. Er muß nicht sterben, aber er kann es. Sein Tod ist vielmehr die Tötung seiner selbst. Indem er sich für sich opfert, kommt der Weltgeist zu seinem Selbst.

Kap. IV: Der Geist als Träger.

Die Tatsache des Emporkommens der weltgeschichtlichen Völker und ihres Unterganges zeigt, daß wie die Geschichte nicht im Einzelmenschen aufgeht, so auch die Völker an sich keine Geschichte begründen. Es muß dem Trennenden von Bewußtsein des Individuums und Sprache der Völker noch ein Allgemeines sein, das als verbindendes Allgemeines Geschichte hat. Denn daß Weltgeschichte etwas anderes sein könnte als die Einheit desselben Prozesses, darauf konnte kein Denker von Herder bis Hegel verfallen.

Die Menschheit (Humanität), dieses verbindende Gemeinsame, kann gefaßt werden als Gattung (Menschengeschlecht) und als Geist (Idee, Vernunft), natürlich und geschichtlich — formal und konkret. Herder und Kant bezeichnen diese beiden äußersten Möglichkeiten: Romantik und Aufklärung. Die Herdersche Begriffsprägung „Menschlichkeit" ist inhaltsgesättigt; die Formen und Grenzen verschwimmen. Kants „Gattung" ist genau bestimmt; er faßt aber die Gestaltenfülle der Geschichte nicht. Die Eroberung der geschichtlichen Welt von Herder bis Hegel bis Hegel ist die innige Verschmelzung von Humanität und Gattung zum Geist, der Geschichte hat, weil er der Geist des Menschen ist. Aufklärung und Sturm und Drang, Kritik und Ironie sind in der hegelschen Geschichtsphilosophie aufgehoben, „beigesetzt".

§ 1.
Herders Humanitätsidee.

Sie ist eine von Gefühlen getragene einheitliche Anschauung, der die begriffliche Zusammenfassung fehlt. Stoffreichtum ohne Gestaltung; die Weite wird Verschwommenheit und die Innigkeit Weichheit.

Menschlichkeit, Humanität ist der Inbegriff menschlicher Werke und Möglichkeiten. Sie ist wirklich nur durch den bestimmten Menschen in einem bestimmten Volke. Sie kann immer nur in individueller Gestaltung erscheinen. Und erst das Ganze aller besonderen Ausprägungen ist das erfüllte Allgemeine, die Menschheit. Daher ist in gewissem Sinne „jede menschliche Vollkommenheit natio-

nal, sekular, individuell“ [508]). Das rationale Individuum ist ein Gespenst und kein Mensch: „Nimm dem Menschen Ort, Zeit und individuelle Bestandheit, und du hast ihm Odem und Seele genommen“ [509]). Das Gemeinsame ist im Besonderen: „In allen Einrichtungen der Völker von Sina bis Rom, in allen Mannigfaltigkeiten ihrer Verfassung, sowie in jeder ihrer Erfindung des Krieges und Friedens, selbst in allen Greueln und Fehlern der Nationen, blieb das Hauptgesetz der Natur erkenntlich: Der Mensch sei Mensch!“ [510]) Jede Erscheinung der Humanität muß daher aus ihren eigenen Bedingungen verstanden werden und eine bestimmte geschichtliche Gestalt kann nicht zeitloser Wertmesser sein [511]). Der „Schöpfer allein ists, der die ganze Einheit einer, aller Nationen, in alle ihrer Mannigfaltigkeit denkt, ohne daß ihm dadurch die Einheit schwinde“ [512]). „Alle Werke Gottes haben dies eigen, daß ob sie gleich alle zu einem unübersehlichen Ganzen gehören, jedes dennoch auch für sich ein Ganzes ist und den göttlichen Charakter seiner Bestimmung an sich trägt“ [513]).

Wie der Mensch immer nur als je er selbst Mensch sein kann, so auch die Menschheit: „Was also jeder Mensch ist und sein kann, das muß auch Zweck des Menschengeschlechts sein . . . Humanität und Glückseligkeit auf dieser Stelle, in diesem Land, als dies und kein anderes Glied der Kette von Bildung, die durch das ganze Geschlecht reichet“ [514]). Das Einzelne hat Wahrheit, indem das Ganze das Wahre ist, und das Ergebnis des geschichtlichen Geschehens liegt in der Geschichte selbst und nicht außerhalb; tausendzweckig ist die Geschichte [515]). „Die Kultur rückt fort, sie wird damit aber nicht vollkommener“ [516]). Die Geschichte ist eine „Schule des Wettlaufs zu Erreichung des schönsten Kranzes der Humanität und der Menschenwürde“ [517]). Aber: „Tausendfach ist das Problem der Humanität rings um mich aufgelöst und allenthalben ist das Resultat der Menschenbemühungen dasselbe“ [518]). Die Individualität der Vollkommenheiten als solche bedingt, daß in keinem Land die Bildung zum zweiten Male werden kann, was sie war [519]).

---

[508]) V, S. 425 f.
[509]) V, S. 208 f.
[510]) XIV, S. 209.
[511]) V, S. 489.
[512]) V, S. 505.
[513]) XIV, S. 350.
[514]) XIII S. 350.
[515]) XIV S 202.
[516]) XIV, S. 205.
[517]) XIV, S. 212.
[518]) XIV, S. 255.
[519]) V, S. 565 u. ö.

Dieser Organismus der Menschheit, die „individuelle Totalität" von unvergleichlichen Ganzheiten ist nicht einfach da. Sie ist, indem sie erhalten wird durch „Tradition, Bildung, Kultur, Erziehung". Beim Tier bleibt alles einzeln, „das unmittelbare Werk der Natur"[520]. Dem Menschen ist Erziehung wesentlich: „Da hatten Eltern den Kreis ihrer Ideen nicht für sich gesammelt; er war zugleich da, um mitgeteilt zu werden, und der Sohn hat den Vortheil, den Reichthum ihres Geistes schon frühe, wie im Auszuge zu erben ... kein einzelner ist für sich da, er ist in das Ganze des Geschlechtes eingeschoben, er ist nur Eins für die feststehende Folge"[521]. Die Tiere fangen stets von vorne an und bleiben daher immer an derselben Stelle[522]. Der Mensch ist der „Freigelassene der Natur"[523], aber er ist der Natur nicht entgegengesetzt; er ist von ihr getragen: „einen Geist, der ohne und außer aller Materie wirkt, kennen wir nicht"[524]. Der Mensch muß durch eigene Kraft sich weiterbilden. Diese Bildung aber ist vielmehr Bildung des Menschengeschlechts, denn jeder Mensch wird durch Erziehung ein Mensch. Das Menschengeschlecht ist die Kette der Erziehung des Menschen durch den Menschen[525]. Hier kämpft Herder gegen den „Averroismus" Kants. Es ist unverständlich zu behaupten „daß nicht der einzelne Mensch sondern das Geschlecht erzogen werde ... da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außer sofern sie in einzelnen Wesen existieren"[526]. Auch der Nominalismus kann die Geschichte nicht erklären: „Schränkte ich aber Gegenseits beim Menschen alles auf Individuen ein und leugnete die Kette ihres Zusammenhangs sowohl untereinander als mit dem Ganzen: so wäre mir abermals die Natur des Menschen und seine helle Geschichte entgegen: denn kein Einzelner von uns ist durch sich selbst Mensch geworden. Das ganze Gebilde der Humanität in ihm hängt durch eine geistige Genesis zusammen"[527]. Ohne den geschichtsphilosophischen Grundsatz der Bildung ist die ganze Geschichte nur ein Trümmerhaufen von Revolutionen. „Die Kette der Bildung allein macht aus diesen Trümmern ein Ganzes, in welchem zwar Menschengestalten verschwinden, aber der Menschengeist unsterblich und fortwirkend lebet"[528]. Diese Kette der Bildung ist aber nicht einfach

---

[520] V, S. 114.
[521] V, S. 116.
[522] V, S. 135.
[523] XIII, S. 146 ff.
[524] XIII, S. 173.
[525] XIII, S. 345.
[526] XIII, S. 346.
[527] XIII, S. 346.
[528] XIII, S. 352.

eine für die ganze Menschheit. Denn dann wären die Menschen noch im Naturzustande der tierischen Einfachheit. Die Sprache ist die Bildung[529]). Sie ist nicht die Erfindung der Einzelnen, sondern gemeinschaftlicher Besitz des ganzen Menschengeschlechtes[530]). Der einzelne hat sie ohne eigenes Verdienst[531]). Die Mannigfaltigkeit und Besonderheit der Überlieferung ist Ausprägung der einen Humanität[532]). Die Humanität ist ein Zusammenwirken lebendiger Kräfte in ihrer bestimmtesten Individualität[533]). „Die Menschheit ist ein so reicher Entwurf von Anlagen und Kräften, daß, weil alles in der Natur auf der bestimmtesten Individualität ruhet, auch ihre großen und vielen Anlagen nicht anders als unter Millionen erscheinen konnten“[534]).

Die Nationen leben nicht für sich, sie befruchten sich, nichts geht verloren. Die Geschichte ist eine Einheit, ein Ganzes. Jede Pflanze der Natur muß verblühen, aber die verblühte Pflanze streut ihren Samen weiter. „Was von einem Volke gilt, gilt auch von der Verbindung mehrerer Völker untereinander: Sie stehen zusammen wie Zeit und Ort sie band: sie wirken aufeinander wie der Zusammenhang lebendiger Kräfte es bewirkte“[535]). „Es ziehet sich demnach eine Kette der Kultur in sehr abspringenden krummen Linien durch alle gebildeten Nationen. In jeder derselben bezeichnet sie zu- oder abnehmende Größen und hat minima und maxima allerlei Art. Manche schließen einander aus oder schränken einander ein, bis zuletzt ein Ebenmaß im ganzen stattfindet“[536]).

Die Völker sind das Vehikel der Humanität. Die Humanität kommt durch die Völker zur geschichtlichen Wirklichkeit: „nach dem allgemeinen Lauf der Dinge erlöschen die Charaktere der Völker allmählich; ihre Präge nutzt sich ab und sie werden in den Tiegel der Zeit geworfen, in welchem sie zur toten Masse hinabsinken“[537]). Die welthistorischen Persönlichkeiten setzen alle Kraft an ihr Volk und dienen damit zugleich ob bewußt oder ungewollt, der Humanität: „die duftende Staude des arabischen Ruhms ist ein sehr natürliches Wunder, sobald nur der Mann erschien, der sie zur Blüte zu bringen wußte“[538]). So hat auch Sokrates mehr der Menschheit als Griechen-

---

[529]) XIII, S. 358 ff.
[530]) XIII, S. 387.
[531]) XIII, S. 370.
[532]) XIII, S. 388.
[533]) XIV, S. 84.
[534]) XIV, S. 227.
[535]) XIV, S. 146.
[536]) XIV, S. 229.
[537]) XIV, S. 261.
[538]) XIV, S. 465.

land gedient[539]). Die weltgeschichtlichen Völker wie die welthistorischen Persönlichkeiten sind „freiwillig Betrogene“[539]).

Da die Menschheit die „individuelle Totalität“ besonderer Ganzheiten ist, sind einmal alle Menschen gleich: nur eine Gattung ist das Menschengeschlecht[540]). „Der Menschenfresser in Neuseeland und Fénélon sind Geschöpfe ein und derselben Gattung[541]). Der Neger ist ein Mensch wie du bist ... dein Bruder“[542]).

Zum andern kann in eben dieser Humanität nichts geschichtlich Gewordenes als zeitloser Maßstab gelten. Der griechische Mensch kann nicht europäisches Persönlichkeitsideal sein, wie es Winckelmann und die Klassiker wollten. Das Griechentum ist edelste Menschlichkeit, eine ganz individuelle Gestaltung der Humanität, aber geschichtlich geworden. Das Griechentum hat seine Stelle in der Geschichte durch die Individualität seiner Vollkommenheit. Das Griechentum ist das Jünglingsalter der Menschheit. Es sondert sich hier der Volksgeist vom Weltgeist, wie er im Christentum die völlige Abtrennung vom Weltgeist (Rom) überwindet und im Europäertum den erhöhten Ausgangspunkt wieder erreicht. „In der Geschichte der Menschheit wird Griechenland ewig der Platz bleiben, wo sie ihre schönste Jugend und Brautblüte verlebt hat. Der Knabe ist der Hütte und Schule entwachsen und steht da — edler Jüngling mit schönen gesalbten Gliedern, Liebling aller Grazien und Liebling aller Musen, Sieger in Olympia und all anderer Spiele, Geist und Körper zusammen nur eine blühende Blume“[543]). In den Briefen zur Beförderung der Humanität (1793—97) ist Herder weit entfernt, die „griechischen Sitten und Verfassungen zu jeder Zeit und allenthalben als Muster zu preisen“[544]). Das Griechentum ist eine geschichtliche Gestalt der Humanität, die höchste, die bisher erreicht wurde, aber eben damit nicht die höchste überhaupt.

Mit demselben Recht wie Griechenland kein zeitloser Maßstab sein kann — denn die Humanität gestaltet sich immer verschieden — kann das Christentum das Ziel aller Bildung sein, denn es ist dieselbe Humanität, aller Bildung sein, denn es ist dieselbe Humanität, die sich geschichtlich gestaltet. Humanität ist alles, was das Wesen des Menschen als solches ausmacht. „Wir sind Menschen. Nichts mehr, aber auch nichts minderes als

---

[539]) XIII, S. 146.
[540]) XIV, S. 255.
[541]) XIII, S. 147.
[542]) XIII, S. 257.
[543]) V, S. 476 ff.
[544]) XVII, S. 150 ff.

dieser Name sagt“ [545]). Der Mensch bekommt seine Menschlichkeit von Christus her, dieser ist menschgewordener Gott. Von Christus sagt er aber: „Die menschliche Humanität ist in den wenigen Reden enthalten, die wir von ihm haben. Humanität ist, was er im Leben bewies, und durch seinen Tod bekräftigte“ [546]). In dem der Mensch durch die Menschwerdung Gottes Mensch wird, wird er zugleich Gott: das Menschliche im Menschen ist das Göttliche. „Jesus bezeigte sich wirklich als Gottessohn indem indem er sich den Menschensohn nannte. Denn das Göttlichste im Menschen war ihm die reinste, umfassendste Menschlichkeit selbst“ [547]). So ist der geschichtliche Mensch — und einen anderen gibt es nicht — Gott. Er ist immer dann im Zustande der Vollkommenheit und Erlöstheit, wenn er ganz wird, was ihm in dieser bestimmten Lage und unter diesem bestimmten Umständen möglich ist. Herders geschichtsphilosophischer „Satz von der Möglichkeit“ besagt recht eigentlich nichts anderes als die „Immanenz des Absoluten.“ „Alles was auf Erden geschehen kann, muß auch hier geschehen, sobald es nach Regeln geschieht, die ihre Vollkommenheit in ihnen selbst tragen“ [548]). In der Abhandlung über den Ursprung der Sprache sagt er ausdrücklich, daß die Sprache nur insofern göttlichen Ursprungs sei, als sie menschlichen Ursprungs ist [549]). Überhaupt ist des Menschen Zustand „der letzte für diese Erde zugleich der erste für ein anderes Dasein“ [550]). Das seiende Jenseits fällt ins Diesseits und wird hier zum jenseitigen Sein. „Den Gott, den ich in der Geschichte suche, muß derselbe seyn, der der in der Natur ist: denn der Mensch ist nur als kleiner Theil des Ganzen und seine Geschichte ist wie die Geschichte des Wurms mit dem Gewebe, das er bewohnt, innig verwebet. Auch in ihr müssen also Naturgesetze gelten, die im Wesen der Sache liegen, und deren sich die Gottheit so wenig überhebend macht, daß sie ja eben in ihnen, die sie selbst gegründet, sich in ihrer hohen Macht mit einer unwandelbaren weisen und gütigen Schönheit offenbart“ [551]). Die Weltgeschichte wird begründet durch die Immanenz der Heilsgeschichte. Die Geschichte beginnt mit der Überhebung der Natur und endet in der Unterwerfung unter Gott. Der Mensch ist Freigelassener der Natur indem er als Knecht Gottes sein eigener Herr ist. Die Geschichte ist Geschichte der Mensch-

[545]) XVII, S. 154.
[546]) XIV, S. 290.
[547]) XX, S. 135 ff.
[548]) XIV, S. 244. Vgl. XIII, S. 148, 351. XIV, S. 15, 83, 86, 123, 144, 203, 206, 212, 243, 248.
[549]) V, S. 146.
[550]) XII, S. 195.
[551]) XIV, S. 244.

heit und die Geschichtlichkeit der Geschichte wird begründet durch das Göttliche im Menschen, das seine Menschlichkeit ist.

§ 2.
Die Gattung Mensch (Kant).

Kant griff in seiner Rezension des ersten Teils der Herderschen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit 1785 diese Immanenz des Absoluten an. Die Organisation der Natur ist so beschaffen, daß die oberste Stufe der Mensch ist. Mit dem Tod des Menschen endet der Aufstieg der Organisation nicht, sondern der Tod ist nur ein Übergang der Natur zu verfeinerten Stufen des Lebens. „Recensent muß gestehen: daß er diese Schlußfolge aus der Analogie der Natur, wenn er gleich jene continuirliche Gradation der Geschöpfe sammt der Regel derselben, nämlich der Annäherung zum Menschen einräumen wollte, doch nicht einsehe. Denn es sind da verschiedene Wesen, welche die mancherlei Stufen der immer vollkommneren Organisation besetzen. Also würde nach einer solchen Analogie geschlossen werden können: daß irgend anderswo, etwa in einem anderen Planeten, wiederum Geschöpfe sein dürften, die die nächste höhere Stufe der Organisation über die Menschen behaupteten, nicht aber, daß dasselbe Individuum hiezu gelange“ [552]).

Der Streit beruht letztlich auf dem Gattungsbegriff; es soll dasjenige verbindende Gemeinsame im Besonderen festgestellt werden, daß dadurch Geschichte hat, weil es Gemeinsames von Menschen ist. Kant gibt eine genaue Bestimmung der Gattung. „Im Thierreiche gründet sich die Natureintheilung in Gattungen und Arten auf das gemeinschaftliche Gesetz der Fortpflanzung, und die Einheit der Gattungen ist nichts anderes, als die Einheit der zeugenden Kraft, welche für eine gewisse Mannigfaltigkeit von Thieren durchgängig geltend ist“ [553]). Gegen die Schuleinteilung auf Klassen nach Ähnlichkeiten fürs Gedächtnis unter Titel steht die Natureinteilung auf Stämme nach Verwandtschaften in Ansehung der Erzeugung für den Verstand unter Gesetze. „Nach diesem Begriff gehören alle Menschen auf der weiten Erde zu einer und derselben Naturgattung [554]). weil sie durchgängig mit einander fruchtbare Kinder zeugen, so große Verschiedenheiten auch sonst in ihrer Gestalt mögen angetroffen werden. Von gleicher Einheit der Naturgattung, welche eben so viel ist als die Einheit der für sie gemeinschaftlich

[552]) Akad. Ausg. VIII, S. 2 f.
[553]) Akad. Ausg. II, S. 429.
[554]) Vgl. Schelling S. W. I, II, S. 97 ff.

gültigen Zeugungskraft, kann man nur eine einzige natürliche Ursache anführen, nämlich, daß sie alle zu einem einzigen Stamme gehören, woraus sie unerachtet ihrer Verschiedenheiten entsprungen sind, oder doch wenigstens haben entspringen können. Im ersteren Falle gehören die Menschen nicht bloß zu einer und derselben Gattung, sondern auch zu einer Familie; im zweiten sind sie einander ähnlich, aber nicht verwandt, und es müßten viel Localschöpfungen angenommen werden; einer Meinung, welche die Zahl der Ursachen ohne Not vervielfältigt“ [555]).

Der Mensch ist ein Exemplar der Gattung Mensch, aber der Mensch ist ein oder vielmehr das einzige vernünftige Geschöpf auf Erden. Es „sollen sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung nicht aber im Individuum vollständig entwickeln“ [556]). Wenn die Naturanlagen eines Geschöpfes sich nicht vollständig entwickeln, so haben wir nicht mehr eine gesetzmäßige sondern eine zwecklos spielende Natur. Die Natur, teleologisch verstanden, leitet den Menschen. Wenn die auf den Vernunftgebrauch gehenden Naturanlagen des Menschen nicht in der Gattung sich vollständig entwickelten, so müßten sie als zwecklos angesehen werden, „welches alle praktischen Principien aufheben und dadurch die Natur, deren Weisheit in Beurtheilung aller übrigen Anstalten sonst zum Grundsatze dienen muß, am Menschen allein eines kindischen Spiels verdächtig machen würde“ [557]). Dabei erhebt sich die Frage, wie es möglich ist, daß die älteren Geschlechter der Vergangenheit für ihre Nachfahren in der Gegenwart ein Gebäude herrichten, ohne daß sie an dem Glück teil haben. Das ist rätselhaft aber „nothwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Thiergattung soll Vernunft haben und als Klasse vernünftiger Wesen die insgesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zur Entwicklung ihrer Anlagen gelangen“ [558]). Der Mensch *ist* nicht Mensch, sondern er *wird* es. Seine Menschlichkeit liegt immer als Aufgabe vor ihm. Bei den Tieren erreicht jedes einzelne seine ganze Bestimmung. Der Mensch gewinnt nur in der Menschheit seine Menschlichkeit. Humanität bedeutet „einerseits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein mittheilen zu können“ [559]). So ist der Mensch das einzige Wesen, das in der geschichtlichen Entwicklung der Gattung das wird, was es an sich ist. Der

[555]) Akad. Ausg. II, S. 429 f.
[556]) Akad. Ausg. VIII, S. 18.
[557]) Akad. Ausg. VIII, S. 19.
[558]) Akad. Ausg. VIII, S. 20.
[559]) Kr. d. Urtkr. § 60.

Mensch ist indem er von der Natur zur Kultur fortschreitet. Geschichte ist dieser Übergang von der tierischen „Rohigkeit" zum moralischen Ganzen.

Das goldene Zeitalter der Urzeit ist der „reine Genuß eines sorgenfreien, in Faulheit verträumten oder mit kindischem Spiel vertändelten Lebens"[560]. Es ist diese eine Periode der Gemächlichkeit und des Friedens[561]. Der Mensch stand in Abhängigkeit von der Natur, vom Instinkt. Er hatte sich noch nicht, er war noch nicht er selbst. Der Mensch war nur ein Exemplar der Gattung Mensch. „Solange der unerfahrene Mensch diesen Ruf der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei. Allein die Vernunft fing bald an, sich zu regen und suchte . . . seine Kenntnis . . . über die Schranken des Instincts zu erweitern"[562]. Die Vernunft kann Begierden ohne den Naturtrieb erzeugen. Mit der Geschichte beginnt der Vernunftgeist die Naturseele zu zerstören. „Die Veranlassung, dem Naturtriebe abtrünnig zu werden, dürfte nur eine Kleinigkeit sein; allein der Erfolg des ersten Versuchs, nämlich seiner Vernunft als eines Vermögens bewußt zu werden, das sich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, erweitern kann, war sehr wichtig und für die Lebensart entscheidend"[563]. Indem der Mensch durch seine Selbstbewußtwerdung sich aus seiner tierischen Versenktheit in die Gattung hinausreißt, macht sich zugleich das Bedürfnis geltend, sich Wesen außer seinesgleichen außer ihm mitzuteilen[564]. Damit ist der Mensch er selbst geworden. Die andere Seite der Trennung von der Gattung ist der Kampf: der Mensch weiß sich vom anderen geschieden. Er ist ihm feind. Mitteilende Hingabe und unterwerfende Kraft, Freund und Feind: das ist das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ohne Ungeselligkeit und ohne den Kampf, der Widerstand findet „würden in einem arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genugsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihrem Keim verborgen bleiben"[565].

Der erste Anfang der Geschichte liegt im Felde der Erfahrung. Die Bedingung des Anfangs der Geschichte ist die Voraussetzung der Freiheit des Menschen. Die Geschichte ist die an den Nachrichten nachprüfbare Entwicklung dieser Freiheit[566]. Die Bewährung der Freiheit sind Arbeit und Krieg[567]. Das Ende des Kampfes

---

[560]) Akad. Ausg. VIII, S. 122.
[561]) Akad. Ausg. VIII, S. 118.
[562]) Akad. Ausg. VIII, S. 112.
[563]) Akad. Ausg. VIII, S. 112.
[564]) Akad. Ausg. VIII, S. 110 f.
[565]) Akad. Ausg. VIII, S. 29.
[566]) Akad. Ausg. VIII, S. 109.
[567]) Akad. Ausg. VIII, S. 118.

ist Beginn der Despotie, Rückfall in das Vorgeschichtliche, in die Tierheit[568]). Die Tierheit, das Tierische in sich, überwindet der Mensch, indem er sich seiner Vernunft bewußt wird. Dieser Anstoß, sich seiner Vernunft bewußt zu werden, ist wesentlicher als die „ganze unabsehliche Reihe von darauffolgenden Erweiterungen der Kultur“[569]). Mit dem Wachzustand des Menschen beginnt die Geschichte. Sünde und Krankheit kommen in die Welt. Die Geschichte beginnt mit dem Fall: die Geschichte der Natur fängt vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk[570]). Was der Mensch werden kann, ist Naturanlage. Andererseits ist es eine keiner weiteren Ableitung fähige Tatsache, daß zu Beginn der Geschichte der Mensch als eine ausgebildete Größe existierte. Aber diese ausgebildete Größe mußte er sich selbst erwerben: Sprache und Vernunft[571]). Indem er seine Möglichkeiten verwirklicht, entwickelt sich zugleich die Natur, der er entstammt: „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird“[572]). Antagonismus ist die Einheit des kontradiktorischen Widerspruchs, der Mitmensch in der Rolle von Freund und Feind, die Hegelsche Dialektik von Herr und Knecht. Der Antagonismus ist „die ungesellige Geselligkeit des Menschen, d. i. der Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, der diese Gesellschaft beständig zu sprengen droht, verbunden ist“[573]). Aber der Mensch will, indem er sich zu vergesellschaften ernstlich bemüht ist, zugleich sich vereinzeln und herrschen. Er will alles nach seinem Sinne richten und findet Widerstand, wie er seinem Herrn widerstrebt. In der Überwindung eben dieses Widerstandes besiegt er die Faulheit des Tierischen in sich und wird Herrscher. Als Herrscher ist er auf die Mitmenschen angewiesen, „die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann“[574]).

Geschichte ist die Befreiung des Menschen vom Naturinstinkt. In der Geschichte kommt dem Menschen seine Menschheit zum Bewußtsein. Er sieht frei um sich und ist nicht mehr in das dumpfe Brüten versenkt. Die Geschichte ist ein Zug aus dem Nächtigen. Sie ist das An-

[568]) Akad. Ausg. VIII, S. 110.
[569]) Akad. Ausg. VIII, S. 113.
[570]) Akad. Ausg. VIII, S. 115.
[571]) Akad. Ausg. VIII, S. 110.
[572]) Akad. Ausg. VIII, S. 20.
[573]) Akad. Ausg. VIII, S. 20.
[574]) Akad. Ausg. VIII, S. 21.

brechen des Tages, ist immer nur die Erfüllung verheißende Morgenröte, ist Aufklärung. „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit; Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“ [575]).

Von der Zukunft, den letzten Dingen, dem eschaton her gesehen, ist Gegenwart und Vergangenheit für Kant etwas ebenso Unwürdiges wie von der Urzeit der Vergangenheit, dem Mythos her gesehen dem das Archaische und Primitive in romantischer Sehnsucht verklärenden Ästhetizismus Schellings Gegenwart und Zukunft etwas Überdrüssiges und Anstößiges sind. Beide äußersten Richtungen können an den Forderungen der Gegenwart vorbeigehen: die Fortschrittsbegeisterung übersieht die möglichen, geschichtlich gewordenen Anknüpfungspunkte und starrt wie gebannt auf das prophetische Gesicht der Weltenwende, und die Untergangsstimmung merkt im genießerischen Auskosten vergangener Herrlichkeiten nicht, daß solche Haltung den Zerfall selbst erst durch seine Bewußtmachung bewirkt. Kant knüpft an die Gegenwart an, jener Gegenwart, die noch nicht der Endzustand ist: „Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem Aufklärungszeitalter, so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung! Das Jahrhundert Friedrichs!“ [576]).

Ehrsucht und Habsucht sind die Mittel, die der Mensch verwendet, sich über die Natur durch die Geschichte hindurch zu etwas Höherem, dem moralischen Ganzen zu erheben [577]). Dadurch haben Neigungen den „Anstrich der Vernunft“: denn sie drücken die Fähigkeit aus, sich Zwecke überhaupt zu setzen.

Die Einheit, welche Freund und Feind nicht nur umfaßt, sondern allererst möglich macht, also Ausdruck des Menschen ist, sofern er über die Natur sich in Freiheit erhoben hat, ist der Staat. Indem der Mensch der Ohnmacht des Naturzustandes sich entmächtigt, sich der Unsicherheit im geschichtlichen Staat entsichert, wird er allmächtig. Der Staat ist der Träger des Übergangs von der Natur zur Kultur. Auch die Staaten stehen gegenseitig im Freund-Feind-Verhältnis (Antagonismus). Wie die Geschichte mit dem Staat beginnt, so ist sie im Völkerbund vollendete Wirklichkeit, der ewige Friede ist das Grab der Geschichte. Naturzustand und Völkerbund sind der Tod des Staats. Es ist die „Zerschmelzung der Völker in eine Gesellschaft und ihre völlige Befreiung von äußerer

[575]) Akad. Ausg. VIII, S. 35.
[576]) Akad. Ausg. VIII, S. 41.
[577]) Akad. Ausg. VIII, S. 21.

Gefahr“ [578]). Die unbewußte Unschuld des paradiesischen Zustandes der Urzeit ist durch ihre Bewährung im Kampf in der Geschichte im Reich Gottes sich ihres Wertes bewußt geworden. Zwischen Natur und Gott ist die Geschichte eingespannt als Zivilisation, Kultur und Legalität. Die Kultur ist nicht mehr Natur, aber die Legalität ist noch nicht Moralität: Geschichte ist Zivilisierung (civitas) d. h. sie ist politische (polis) Geschichte. Der Mensch ist noch kein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke und er ist nicht mehr so würdelos nur der Belohnungen wegen zu handeln.

Das Zusammenfallen von Ur- und Endzeit, die Begrenzung der Geschichte von etwas Unter- und Übergeschichtlichem ist eine Denkgewohnheit. Hier gibt Kant einen Ansatzpunkt zu einer „Kritik der historischen Vernunft“. Die Dunkelheit der Entstehung der Geschichte hat dazu beigetragen, „die äußersten Ende derselben, den Punkt, von dem sie anhob, und den da sie sich über die Erdgeschichte hinaus im Unendlichen verliert wo möglich an einander zu knüpfen; welcher Versuch zwar kühn, aber doch dem Forschungstrieb unserer Vernunft natürlich und selbst bei nicht völlig gelingender Ausführung nicht unrühmlich ist“ [579]).

Die wilde Natur- und Ur-Freiheit des Einzelnen, die vielmehr die Unfreiheit aller ist, wird vielmehr in der Geschichte, im Staat durch Kampf und Arbeit im Fortschritt des Menschengeschlechtes verwirklicht und veredelt zur moralischen Freiheit des Wozu aller, die zugleich die Freiheit des Einzelnen ist. Indem jeder Einzelne den Anspruch und die Freiheit des Wovon aufgibt, wird er Glied in der Gemeinschaft aller, die durch die Freiheit des Wozu begründet wird.

Die Verwirklichung der Idee der Freiheit ist die Aufgabe des geschichtlichen Daseins der Menschengattung. In der Geschichte gibt der Mensch sich seine Würde indem er Achtung vor der Menschheit gewinnt. Die Geschichte selbst ist keine Freiheit, sondern Befreiung. Die Geschichtlichkeit der Geschichte wird begründet durch das Unterwegssein des Menschen auf sich selbst zu in der Menschheitsentwicklung [580]).

§ 3.
Das Leben der Idee (Fichte).

Die weltgeschichtlichen Völker haben bei Fichte Geschichte, sofern sie zwischen Krieg und Frieden, Naturzustand und Völkerbund stehen. Diese Zwischenstellung des Staats begründet die Geschichte. Die Geschichte ist

[578]) Akad. VIII, S. 120.
[579]) Akad. Ausg. VIII, S. 55. Hierzu siehe unten Schluß Nr. 11.
[580]) Für die spätere Zeit Kants vgl. oben S.

nicht Selbstzweck. Sie erhält ihre Geschichtlichkeit, die Bedingung ihrer Möglichkeit (ihrer selbst, nicht der Geschichtswissenschaft, der Historie) von etwas her, was nicht wiederum selbst Geschichte ist. „Der Zweck des Staats, sich selbst zu erhalten, und der Zweck der Natur, die menschliche Gattung in die äußeren Bedingungen zu versetzen, in denen sie mit eigener Freiheit zum getroffenen Nachbilde der Vernunft machen können, fallen zusammen; und indem auf die Erreichung des ersteren hingearbeitet wird, wird zugleich der letztere erreicht“ [581]). Während der Staat nur einen eigenen Zweck, seine Selbsterhaltung zu befördern glaubt, befördert er dennoch zugleich den höheren Zweck des Menschengeschlechts [582]). Der Staat weiß seinen Zweck erst am Ende jeder Geschichte. Bis dahin „fördert er ihn immerfort ohne sein eigenes Wissen oder besonnenes Wollen; — getrieben durch das Naturgesetz der Gattung, und indeß er einen ganz anderen Zweck im Gesichte hat; an welchen seinen Zweck jenen ersten, den der gesamten Gattung unabtrennlich gebunden“ [583]). Es gibt überhaupt einen „zweckmäßigen Gang in der höheren Natur, d. i. in den Schicksalen des Menschengeschlechts, durch welchen dasselbe ohne sein Wissen noch Wollen, seinem wahren Zwecke entgegengeführt wird, welchen Gang man die Kunst der Natur nennen könnte“ [584]). Am deutlichsten ist es an den „Sitten“ zu sehen, daß die Völker Mittel des „Zeitgeistes“ sind. Sitte sind „die angewöhnten und durch den ganzen Stand der Cultur zur anderen Natur geworden und ebendarum im deutlichen Bewußtseyn durchaus nicht vorkommenden Prinzipien der Wechselwirkung der Menschen untereinander“ [585]). Sofern ein Zeitalter eine „Sitte“ hat, ist es bewußtloses Werkzeug des Zeitgeistes [586]).

Auch die Tatsache, daß „Seher“ (die weltgeschichtlichen Persönlichkeiten) und „Volk“ nie eine völlige Einheit bilden, ist bedingt dadurch, „daß sowohl des Sehers als des Volkes Leben über die Dauer des einzelnen Menschenlebens hinaus ausgedehnt werden müsse zu einem einzigen zusammenhängenden und fortschreitenden Leben des Ersten und des Letzten bis an das Ende der Welt“ [587]). Der Mensch ist er selbst nur in der Gattung. Das gesamte menschliche Erdenleben ist ein „Fortschreiten des Lebens der Gattung, keineswegs der Individuen“ [588]). Allein ver-

[581]) VII, S. 162.
[582]) VII, S. 166.
[583]) VII, S. 161.
[584]) VII, S. 144.
[585]) VII, S. 215.
[586]) VII, S. 215.
[587]) N III, S. 169.
[588]) VII, S. 7.

mag der Einzelne nichts. Wer nie mit einer „sattsamen Masse der allgemeinen Individualität“ in Berührung gekommen ist, ist für die Weltgeschichte ohne jede Bedeutung. „Übrigens geht die Zeit ihren festen ihr von Ewigkeit her bestimmten Tritt und läßt in ihr durch einzelne Kraft nicht übereilen oder erzwingen. Nur die Vereinigung aller und besonders der innewohnende ewige Geist der Zeiten vermag zu fördern“ [589]).

Die Geschichte ist ein Geschehen, ein Geschehen im Ganzen, daher ist der Widerspruch die Art, in der das geschichtliche Geschehen sich vollzieht. Und daher ist auch die Überwindung dieses Widerspruchs — und diese Überwindung ist eben Geschichte — Rückkehr zum Ausgangspunkt. „Bisher wurde die Menschheit was sie eben wurde und werden konnte; mit diesem Werden durch das Ohngefähr ist es vorbei; denn da wo sie am allerweitesten entwickelt hat, ist sie zu Nichts worden. Soll sie nicht bleiben in diesem Nichts, so muß sie von nun allen zu allen, was sie noch weiter werden soll, noch selbst machen. Dies sey die eigentliche Bestimmung des Menschengeschlechts auf der Erde, . . . daß es sich mit Freiheit zu dem mache, was es eigentlich ursprünglich ist“ [590]). Das Menschengeschlecht ist bestimmt mit absoluter Freiheit in jedem Einzelnen zu „Allem selbst sich zu machen, was es sein soll, und Nichts in sich übrig zu behalten, das nicht sei Erzeugnis dieser Freiheit. Es soll geistig sein, und zu dieser Geistigkeit soll es frei sich erheben. Über seine ganze Ausdehnung hinweg, durch einzelne und individuelle Kraft“ [591]). Das geistige Sein der Geschichte ist ein Werden. „Der gesamte Weg aber, den . . . die Menschheit hinieden macht, ist nichts anderes, als ein Zurückgehen zu dem Punkte, auf welchem sie gleich anfangs stand, und beabsichtigt nichts, als die Rückkehr zu seinem Ursprunge. Nur soll die Menschheit diesen Weg auf ihren eigenen Füßen gehen; und mit eigener Kraft soll sie sich wieder zu dem machen, was sie ohne alles ihr Zuthun gewesen; und darum mußte sie aufhören es zu seyn. Könnte sich nicht selber sich machen zu sich selber, so wäre sie kein lebendiges Leben; und es wäre sodann überhaupt kein Leben wirklich geworden, sondern alles in todtem, unbeweglichen und starren Seyn verharrat“ [592]). Der Widerspruch ist kein Sprung im Geschehen: „Dennoch wird auch sogar diese ganz neue Schöpfung nicht durch einen Sprung erfolgen aus dem vorhergehenden, sondern sie ist die wahre natürliche Fort-

[589]) VII, S. 51.
[590]) VII, S. 306.
[591]) N III, S. 166.
[592]) VII, S. 12.

setzung und Folge der bisherigen Zeit“ [593]). Die vollkommenste Trennung ist vielmehr (wie es Hegel später formulierte) das Nichtunterschiedene: es ist „dieses dritte Zeitalter demjenigen, welches darauf folgen soll, dem vierten, dem Zeitalter der Vernunftwissenschaft, vollkommen gleich und arbeitet gerade durch diese Gleichheit ihm vor [594]). Daher ist die Behauptung des Identischen die größte Umwälzung in der Geschichte [595]). Diese Herausstellung des Identischen unterbricht den Zeitfluß und zwar stellt sie ihn fest, wenn er im Rhythmus seines Festkreises ins Stocken gerät und gleichsam den Atem anhält. Diese Umwandlung der heiligen Feier in das prophetische Programm ist die „Bedingung der Möglichkeit“ für die Verwirklichung des Identischen, für die geradlinige Aussteuerung der Zeit. Die Revolutionen sind nur äußere Zeichen für die innere Kontinuität der Geschichte. Denn Revolutionen sind nur dann im Recht, und haben nur dann Dauer und Bestand, wenn sie die eiserne Notwendigkeit selbst vollziehen, tun was selbstverständlich, was an der Zeit ist. Die geistigen Krisen gehen dem staatlich, kirchlich politischen Umbruch voran: „In der ganzen neuen Zeit ist die jedesmalige Geschichte der Philosophie die noch künftige der religiösen Vorstellungen“ [596]). Daher ist die Philosophie immer unzeitgemäß, sie ist ihrer Zeit voraus, hat eine vorgefaßte Meinung, hat Vorurteile, ist apriorisch: „In dem wirklichen Leben der Zeit aber ist gar keine Verwandtschaft zu dieser Philosophie, indem diese Philosophie ihr Wesen treibet in einem Kreise, der für jene noch garnicht aufgegangen, und für Sinneswerkzeuge, die jener noch nicht erwachsen sind. Sie ist gar nicht zu Haus in diesem Zeitalter, sondern sie ist ein Vorgriff der Zeit und ein schon im Voraus fertiges Lebenselement eines Geschlechtes, das in demselben erst zum Lichte erwachsen soll“ [597]).

---

[593]) VII, S. 306.

[594]) VII, S. 21.

[595]) VII, S. 316. (Geschichtstheologisch formuliert: Problem von Kanon und Predigt; vgl. Fr. Overbecks Begriff „Urgeschichte“: „Urgeschichte ist in der Tat bedeutsamere, entscheidenere Geschichte als alle Geschichte sonst . . . Entstehungsgeschichte ist in der Geschichte alles Lebendigen, im Leben überhaupt, unvergleichlich. In der Geschichte jedes Organismus tritt der Moment ein, wo die Grenzen, die ihn gegen die Welt abschließen, keine wesentliche Verrückung mehr erfahren. In diesem Moment scheidet sich Ur- oder Entstehungsgeschichte von der Geschichte ab“. Christentum und Kultur 1919 S. 21. — Heortologisch entspricht dem die Umdeutung des Zyklus der Jahreszeitenfeste der rhythmisch sich erneuernden Natur in die Linie der Geschichtserinnerungsfeiern, wo die Taten der Vergangenheit den Genuß der Gegenwart rechtfertigen und zukünftige Erfolge verpflichtend fordern.)

[596]) VII, S. 214.

[597]) VII, S. 309.

Das Ganze der Geschichte ist dies: der Mensch wird sich seines Wesens der Vernunft bewußt. Die Vernunft ist nur in einem Ganzen. Die Ganze ist die Gattung (Vernunft, Idee). Das Geschehen in diesem Ganzen ist der Widerspruch. Daher ist eine Periodisierung der Geschichte möglich. In der Periodisierung der Geschichte wird „ohne Rücksicht auf irgend eine Erfahrung und schlechthin apriori“ [598]) die gesamte Zeit und deren Epochen beschrieben. Dieses Verstehen des „Ganzen der Zeit“ setzt einen Weltplan der menschlichen Gattung voraus [599]). Fichte nimmt keinen Bezug auf die aposteriorische Chronologie der Geschichte [600]). Periodisierung und Chronologie fallen auseinander. Sie berühren sich nur in der Standortbestimmung der Gegenwart. Die Geschichte endet in der Gegenwart im Handeln. Das Handeln richtet sich nach zeitlosen Werten und Normen. Daher kommt bei der Periodisierung die Zeit in Wegfall. Die Geschichte ist das in-die-Weltkommen der Zeit, vielmehr beginnt sie damit. Ihr Ablauf ist nach der aprioristischen Periodisierung eine Tilgung der Zeit.

Da Urzeit = Endzeit ist, nimmt Fichte ein „Normalvolk“ an, das in paradiesischer Untätigkeit „durch sein bloßes Dasein ohne alle Wissenschaft und Kunst sich im Zustande der vollkommenen Vernunftkultur befunden habe“ [601]). In dieser ersten Epoche ist die Gattung einfach da und hat noch nicht ihre Verhältnisse nach der Vernunft mit Freiheit eingerichtet [602]). Am Ende der Geschichte ordnet die die Menschheit alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft [603]). Wenn dann die Gattung dasteht als ein „vollendeter Abdruck ihres ewigen Urbildes in der Vernunft —, sodann wäre der Zweck des Erdenlebens erreicht, das Ende derselben erschienen und die Menschheit beträte die höheren Sphären der Ewigkeit“ [604]). Wenn alle Völker zu einer „großen Gemeimeine vereinigt sind, ist die Zeit getilgt und die Geschichte als wertverwirklichtes Weltreich vollendet [605]).

Da die Periodisierung nicht mit der Chronologie zusammentrifft, ist einesteils der apriorische Periodenbau der Geschichtsphilosophie für die Geschichtswissenschaft nur erläuternd [606]). Andererseits können

---

[598]) VII, S. 5.
[590]) VII, S. 6.
[599]) VII, S. 6.
[600]) VII, S. 19 u. 139.
[601]) VII, S. 133.
[602]) VII, S. 8.
[603]) VII, S. 7.
[604]) VII, S. 11.
[605]) VII, S. 20.
[606]) VII, S. 139.

ihrem geistigen Prinzip nach verschiedene Zeitalter in einer und derselben chronologischen Zeit in mehreren Individuen sich durchkreuzen und nebeneinander fortfließen“ [607]).

Der ganze Geschichtsprozeß wird dargestellt durch zwei sich schneidende Kurven, die zur selben Zeit verschieden verlaufen: die von dem Prinzip der Freiheit beschriebene Kurve wächst stetig an, die Kurve der Vernunft fällt erst um dann anzusteigen. Von der ersten Periode gibt es keine Geschichte [608]). Hier herrscht der „Vernunftinstinkt“ ein Tag vergeht wie der andre. Es geschieht ewig nichts Neues unter der Sonne. „Alles wuchs von selber Ordnung und Sitte hinein“ [609]). In dieser Einförmigkeit herrscht die Vernunft nur durch den dunklen Instinkt ohne Freiheit [610]). „Dieser Vernunftinstinkt“ aber geht . . . durchaus nur auf die Verhältnisse und das Leben der Gattung als solcher, keineswegs auf das Leben des bloßen Individuums. Auf das letztere geht der bloße Naturtrieb der Selbsterhaltung und des persönlichen Wohlseyns (welcher letztere aus dem ersten folgt.)“ [611]). Dies Normalvolk (gegen diese „Erfindung“ kämpft Hegel eifrig) war mühelos im Besitz der höchsten Kultur gekommen. Daneben aber gibt es die Urwilden, die über die ganze Erde verstreut dürftig ihr Leben fristen [612]). Auch ihnen verfließt ein Tag wie der andere. Sie finden an einem Tage Nahrung in Überfülle, am anderen hungern sie. Solange diese beiden Urvölker getrennt sind, gibt es keine Geschichte und sie selbst sind geschichtslos. Geschichte entsteht durch den Sündenfall. Das Normalvolk muß aus seinem Paradies getrieben werden [613]). Dadurch kommen die Urwilden, die „Erdgeborenen“ zur staunenswerten Erkenntnis, „daß nicht alles so seyn müsse, wie bei ihnen, sondern daß es ganz anders seyn könne“ [614]). Aus diesem Zusammentreffen von Kultur und Unkultur wird die Roheit sich der Aufgabe bewußt, sich zur Kultur zu bilden [615]), und dieser Prozeß ist die Geschichte. In der Geschichte wird der Mensch in seiner Gattung für sich bewußt das, was er im Paradies an sich unschuldig war.

Dies Geltende des Instinkts herrscht in der ersten Epoche unumstritten, weil der Mensch es vom Instinkt her als sein anderes Ich auffaßt. Mit dem beginnenden Bewußt-

[607]) VII, S. 13. Vgl. S. 11.
[608]) VII, S. 134.
[609]) VII, S. 134.
[610]) VII, S. 9.
[611]) VII, S. 9.
[612]) VII, S. 134. Gegen die Erfindung eines Normalvolkes auch Fr. Ldwg. Jahn, Vom deutschen Volkstum,1810, S. 3, 27.
[613]) VII, S. 134.
[614]) VII, S. 134.
[615]) VII, S. 135.

sein der Vernunft tritt dies Instinktgesetz dem Einzelnen als etwas entgegen, das nicht er, sondern die Allgemeinheit will. Der Vernunftinstinkt ist gebietende Autorität geworden. Die zweite Epoche ist der „Stand der anhebenden Sündhaftigkeit". Die dritte Epoche lehnt sich bewußt gegen die Vernunft auf. Es herrscht völlige Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und gänzliche Ungebundenheit. Es ist dies das Zeitalter der „Aufklärung", das gegenwärtige Zeitalter. — Fichte hat diesen „Stand der vollendeten Sündhaftigkeit" sehr ausführlich geschildert. — In der folgenden, vierten Epoche besinnt der Mensch sich wieder auf seine Menschheit. Die Vernunft lernt sich selbst verstehen in der Vernunftwissenschaft. Es ist dies der „Stand der anhebenden Rechtfertigung und Heiligung". Das Ende der Geschichte ist die Rückkehr ins Paradies, die fünfte Epoche: „Das Zeitalter, das die Menschheit mit sicherer und unfehlbarer Hand sich selber zum getroffenen Abdrucke der Vernunft aufbauet: der Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung"[616]).

Die Vernunft ist es, die das Wesen des Menschen ausmacht und derer der Mensch sich in der Menschheitsgeschichte bewußt werden soll. In der Geschichte der Gattung erwirbt der Mensch sich die Möglichkeit, mit Freiheit bewußt das zu tun, was vorher der Instinkt schon immer getan hatte. Das „eine und selber gleiche Leben der Vernunft spaltet sich in den Einzelmenschen und erscheint daher in der Gattung[617]). Alle Ideen, die auf die Gattung gehen, setzen sich über die Individualität hinweg und vernichten sie eingentlich „in Grund und Boden"[618]). Die Idee, die Geschichte hat, ist wirkende Macht. Sie ist ein „selbständiger, in sich lebendiger und die Materie belebender Gedanke"[619]). Dies Denken der Idee ist das eigentlich allein Selbständige. Es bedarf nicht eines Einzelnen zum Vollzuge, sondern es ist „das Eine und ewige Denken, in welchem alle Individuen nur gedacht sind"[620]). Dieses Denken des Denkens ist das Leben. „Das Leben ist die Wurzel der Welt und was da todt scheint, ist nur ein gereingerer Grad des Lebens"[621]). Der Zweck der Idee ist einfach ihr Dasein, und nichts anderes[622]). Sie ist die Freiheit, und das Wesen des Menschen ist das Bewußtwerden davon. Das Bewußtwerden der Selbstbefreiung des Menschen begründet die Geschichtlichkeit der Geschichte. Das Selbstgefühl der ewig unmittelbar gegenwärtigen Un-

616) VII, S. 12.
617) VII, S. 25.
618) VII, S. 25.
619) VII, S. 55.
620) VII, S. 55.
621) VII, S. 55.
622) VII, S. 57.

abhängigkeit und die Selbstgenügsamkeit in der ewigen aus sich selber kommenden Tätigkeit ist die Liebe des Vernunftlebens zu sich selber und der Selbstgenuß seiner selbst. Die Seligkeit des Lebens in dieser Idee ist „das unmittelbare Gefühl ursprünglicher rein und schlechthin aus sich selbst hervorgehender Tätigkeit“ [623]). Der selbstbewußte Geist soll ans Ruder der menschlchen Angelegenheiten treten. Dieser Geist ist nur, sofern er wird. Es „windet die ewig sich selbst ganz erfassende, in sich selber lebende und aus sich selber lebende Eine Idee sich fort durch den Einen Strom der Zeit. Und . . . in jedem Moment dieses Zeitstromes erfaßt sie sich ganz und durchdringt sich ganz, wie sie ist in dem ganzen unendlichen Strome; ewig und immer sich selbst allgegenwärtig. Was in ihr in jedem Momente vorkommt, ist nur, inwiefern war, was vergangen ist, und weil daseyn soll, was in aller Ewigkeit werden wird. Nichts geht in diesem System verloren, nichts Einzelnes vermag zu leben in sich und für sich, sondern alles lebt aus dem Ganzen, und dieses Ganze selber in unaussprechlicher Liebe, stirbt unaufhörlich für sich selber, um neu zu leben. Das ist einmal das Gesetz der Geisterwelt: alles, was zum Gefühle des Daseins gekommen, falle zum Opfer dem ins unendliche fort zu steigernden Seyn“ [624]).

§ 4.

Die Identität von Freiheit und Notwendigkeit und die religionsgeschichtsphilosophische Konstruktion der Vorgeschichte (Schelling).

(a) Bei Schelling siegt Spinoza über Kant, die Transzendentalphilosophie wird Naturphilosophie und die Ästhetik verdrängt die ethische Weltanschauung Kants und Fichtes. Diese ganze Wendung wird in seiner Geschichtsphilosophie schon in der von ihm im Alter „negativ“ genannten Philosophie deutlich. Es gibt keine Geschichtsphilosophie: das verkündete er schon in der Abhandlung von 1792. Der Mensch ist es, und nur er, der Geschichte hat, indem er sie macht. Was aber ist der Mensch? Das war noch nicht beantwortet. Solange man noch nicht wußte, was der Mensch ist, ist das Wesen der Geschichte nicht erkannt. „Dem Menschen aber ist seine Geschichte noch nicht vorgezeichnet und er soll seine Geschichte sich selbst machen; denn daß ist eben der Charakter des Menschen, daß seine Geschichte, obgleich sie in praktischer Absicht planmäßig sein soll, doch (eben

[623]) VII, S. 58.
[624]) VII, S. 62 f.

deswegen) in theoretischer Absicht es nicht sein kann“[625]). Schelling sagt es ganz ausdrücklich, daß das Wesen des Menschen zugleich die Geschichtlichkeit der Geschichte ist, obwohl die Geschichte natürlich nicht im Einzelmenschen aufgeht: „Wenn der Mensch Geschichte (aposteriori) hat, so hat er sie nur deswegen, weil er keine (apriori) hat, kurz weil er seine Geschichte nicht mit- sondern selber erst hervorbringt“[626]). Der Mensch wird aber erst in der Geschichte Mensch. Wenn er er selbst ist, ist er seiner Beschränktheit entschränkt und es wird für „jeden Einzelnen und für das Ganze Geschlecht kein anderes Gesetz geben, als das Gesetz seiner vollendeten Natur, alle Geschichte würde sonach aufhören“[627]). Da der Mensch aber frei erst ist, wenn er er selbst ist, ist seine jetzige Geschichte unfrei. „Wenn wir daher ein Absolutes außer uns setzen, so könnte es für dieses keine Geschichte geben, unsere eigene Geschichte wäre sonach eine bloße Täuschung, und die Freiheit, welcher der glückliche Traum unserer Beschränktheit uns vorspiegelte, wäre in Ansehung jenes Wesens (das wir nicht kennen) eiserne Notwendigkeit“[628]). Die Geschichte wird begründet durch etwas Ungeschichtliches, das für uns die Geschichte noch nicht ist. Wenn die Geschichte ihre eigene Bedeutung und ihre eigene Bedingung geworden ist, ist sie nicht mehr.

Aber da die Geschichte darauf gerichtet ist, sich selber zu Ende zu bringen, muß schon immer das Ende in die Geschichte hineinragen. Das Ziel der Geschichte ist ihm im System des transzendentalen Idealismus von 1800 eine reine Rechtsverfassung. Diese kann nicht durch Zufall entstehen. Andererseits ist die Geschichte tatsächlich nur ein Spiel freier Kräfte. „Es entsteht daher die Frage, ob eine Reihe von Begebenheiten ohne Plan und Zweck überhaupt den Namen der Geschichte verdienen können, und ob nicht im bloßen Begriff der Geschichte schon auch der Begriff einer Nothwendigkeit liege, welcher selbst die Willkür zu dienen gezwungen ist“[629]). Nach der Mythologie beginnt die Geschichte mit dem ersten Schritt aus der Herrschaft des Instinkts in das Gebiet der Freiheit, oder mit dem Verlust des goldenen Zeitalters oder mit dem Sündenfall und der Paradiesesvertreibung[630]). In der Philosophie endet die Geschichte an ihrem Ausgangspunkt. Die Endzeit ist jedoch keine Überhöhung der Urzeit. Also ist in der Geschichte eigentlich nichts geschehen.

---

[625]) I, I, S. 470.
[626]) I, I, S. 471.
[627]) I, I, S. 473.
[628]) I, I, S. 473.
[629]) I, III, S. 587.
[630]) I, III, S. 589.
[631]) I, III, S. 594.

Mit der „Freiheit“ in der Geschichte ist nicht nur nichts erreicht, sondern sie gibt es eigentlich garnicht. Die bedingte Freiheit ist die allgemeine Rechtsverfassung[631]). Diese aber kann ihrerseits nur durch Freiheit verwirklicht werden. „Dies ist ein Widerspruch.“ „Was erste Bedingung der äußeren Freiheit ist, ist eben deswegen nothwendig wie die Freiheit selbst. Gleichwohl ist es nur durch Freiheit zu realisieren, d. h. sein Entstehen ist dem Zufall überlassen“[632]). Dieser Widerspruch ist nur dadurch zu lösen, daß in der Freiheit selbst wieder Notwendigkeit ist: „Freiheit soll Nothwendigkeit, Nothwendigkeit Freiheit seyn“[633]). Notwendigkeit ist das Bewußtlose, das Unwillkürliche: „In der Freiheit soll wieder Nothwendigkeit seyn, heißt ebenso viel als: durch die Freiheit selbst, und indem ich frei zu handeln glaube, soll bewußtlos, d. h. eben ohne mein Zuthun entstehen, was ich nicht beabsichtigte“[634]). Mitten im bewußten Wollen der Freiheit entsteht ganz unwillkürlich und gegen den Willen des Handelnden etwas was er nicht beabsichtigte. Der Satz von der Identität von Freiheit und Notwendigkeit ist nichts mehr und nichts weniger als der „transzendentale Ausdruck . . . jenes Verhältnisses kraft dessen Menschen durch ihr freies Handeln selbst und wider ihren Willen, Ursache von etwas werden müssen, was sie nie gewollt, oder kraft dessen umgekehrt, etwas mißlingen und zu Schanden werden muß, was sie durch Freiheit und mit Anstrengung aller ihrer Kräfte gewollt haben“[635]). Es ist ersichtlich, daß Schelling mit dieser „Notwendigkeit“ das „an-der-Zeit-sein“ meint, die allgemeine geistige „Tendenz“ eines Zeitalters. Außerhalb dieser Notwendigkeit ist kein freies Handeln möglich und keine Begeisterung. Große Taten entstehen aus dem Gefühl und der Überzeugung, daß die Gattung Mensch im Fortschritt begriffen sei. Woher stammt aber das Gefühl der Sicherheit, wenn die Tat doch auf der Willkür und dem Zufall der Geschichte ruht? „Es muß hier etwas seyn, das höher ist, denn menschliche Freiheit, und auf welches allein im Wirken und Handeln sicher gehandelt werden kann, ohne welches nie ein Mensch wagen könnte, eine Handlung von großen Folgen zu unternehmen, da selbst die vollkommenste Berechnung derselben durch den Eingriff fremder Freiheit durchaus gestört werden kann. Daß aus seiner Haltung ganz etwas anderes hervorgeht, als er beabsichtigte“[636]). Die Freiheit der Geschichte setzt Abhängigkeit von der

[632]) I, III, S. 594.
[633]) I, III, S. 594.
[634]) I, III, S. 594.
[635]) I, III, S. 594.
[636]) I, III, S. 595.

Notwendigkeit voraus, so daß im „Handeln" das Objekt des „Anschauens" entsteht. Das Objektive im freien Handeln ist eigentlich ein Anschauen, und ist ewas, „das nicht nicht durch das Individuum allein, sondern nur durch die ganze Gattung realisierbar ist"[637]. Denn nur wenn im Willkürlichen, d. h. im völlig gesetzlosen Handeln der Menschen wiederum eine bewußtlose Gesetzmäßigkeit herrscht, können alle Handlungen der Einzelnen zu einer Handlung aller vereinigt werden[638]. Daß die Geschichte nicht Geschichte des Einzelnen sein kann, erklärt sich bei Schelling daraus, daß dieser Einzelne das rationale Individuum der Aufklärung ist, und nicht bestimmte Individualität. Der Mensch ist bei Schelling ein Konkretes, und wie er geworden ist durch das Ganze der Geschichte kann er nicht gesetzt werden. Jedes bestimmte Individuum setzt die „ganze vergangene Geschichte" voraus[639]. Geschichte ist nur da, wo ein Ideal ist, und bei mannigfaltigen" Abweichungen von demselben im Einzelnen doch völlige Kongruenz im Ganzen stattfindet"[640]. Daher ist die Geschichte, unsere Geschichte, immer Geschichte eines Ganzen, der Gattung Mensch[641]. Die Idee wird nur im beständigen Fortschritt verwirklicht, „sodaß zwar nie das Einzelne, aber doch das Ganze ihr angemessen ist"[642]; wodurch Geschichte möglich wird, da der Schein der Freiheit des Einzelnen mit der Notwendigkeit des Ganzen verbunden ist. Eine Freiheit, die nicht durch eine allgemeine Naturordnung gewährleistet ist, ist stets in Gefahr und ist daher keine Freiheit. Erst die Notwendigkeit gewährleistet die wahre Freiheit. Die Kunst ist für diese Vereinigung vorbildhaft.

Die Geschichte ist objektiv angesehen nichts anderes als eine „Reihe von Begebenheiten, die nur subjektiv als eine Reihe von Handlungen erscheint"[643]. Diese Notwendigkeit, dies Objektive, das die Menschen eint, Gemeinschaft ermöglicht von bewußten, wollenden, freien Wesen ist etwas Bewußtloses. Es ist dies eine „absolute Synthesis aller Handlungen" worin alles zum voraus genau abgewogen und berechnet ist[644]. Alles Geschehen hat, so widersprechend es auch sein mag, hier seinen „Vereinigungsgrund". Die Synthesis des Subjektiven und Objektiven, ist weder das Bewußte noch das Bewußtlose und auch nicht beides zusammen, sondern keines von beiden,

---

637) I, III, S. 596.
638) I, III, S. 597.
639) I, III, S. 590.
640) I, I, S. 489.
641) II, I, S. 539 f. (Instinkt!).
642) I, V, S. 280.
643) I, III, S. 597.
644) I, III, S. 98.

die absolute Identität. Von dieser Identität können keine Aussagen gemacht werden, sie ist das ewige Voraussetzen im Handeln, der Glaube[645]). „Dieses ewig Unbewußte, was, gleichsam die ewige Sonne im Reich des Geistes, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt und obgleich es nie Objekt wird, doch alle freien Handlungen seine Identität aufdrückt, ist zugleich dasselbe für alle Intelligenzen, die unsichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen sind und das ewig Vermittelnde des sich selbst bestimmenden Subjektiven in uns und des Objektiven oder Anschauenden in der Gesetzmäßigkeit des Objektiven“[646]). Das absolut Identische offenbart sich. Gott ist die absolute Harmonie von Notwendigkeit und Freiheit, diese kann in der Geschichte nur im Ganzen ausgedrückt werden, daher ist die Geschichte die „successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes“[646a]). Die Offenbarung dieses Identischen kann aber nur im menschlichen Selbstbewußtsein erfolgen: „Ein ewiges Selbstbewußtsein läßt sich nicht denken, oder es wäre der Bewußtlosigkeit gleich . . . Es gibt kein Bewußtwerden (wie eben darum auch kein Bewußtsyn) ohne ein Vergangenes zu setzen. Es gibt kein Bewußtseyn ohne etwas, das zugleich ausgeschlossen und angezogen wird. Das, welches sich bewußt ist, schließt dasjenige aus, dessen es sich bewußt ist, als nicht sich selbst, und muß es doch auch wieder anziehen, eben als das, dessen es sich bewußt ist, als doch sich selbst, nur in anderer Gestalt. Dieses im Bewußtseyn zugleich Ausgeschlossene und Angezogene kann nur das Bewußtlose seyn. Darum hat alles Bewußtseyn das Bewußtlose zum Grund, und eben im Bewußtwerden selbst wird es von dem, das sich bewußt wird, als Vergangenheit gesetzt“[646b]). Die Identität ist der Prozeß der Indifferenzierung, der Reproduktion der Produktion: „Die große Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andere als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit“[646c]). Im Menschen werden die in der Entwicklung auseinandergefalteten Momente wieder zusammengefaltet: er ist die Wiederherstellung der Identität. „Die verwirklichte Idee ist der Mensch, und er ist der Intention nach nur diese. In ihm soll das ursprünglich außer-sich-Gesetzte wieder ganz in sich gesetzt und in sich gebracht seyn . . . der Mensch (ist) unbedingt das seiner Mächtige. Das sich selbst ganz besitzende ist das Bewußte. Bewußtseyn ist zu-sich-Gekommenseyn, und setzt daher

---

[645]) I, III, S. 600.
[646]) I, III, S. 600.
[646a]) I, VI, S. 57.
[646b]) I, VIII, S. 262.
[646c]) I, VI, S. 43.

ein von-oder außer-sich Gekommenseyn voraus ... der Mensch hat keinen Zweck, denn er ist selbst Zweck, er ist nur, um Bewußtseyn zu seyn, und das Bewußtseyn ist der Zweck; der Mensch ist also nichts als Bewußtseyn, und nicht noch etwas anderes"[646a]. Die Philosophie ist wesentlich — Erinnerung[646b]. Die Reflexion auf das Identische im Handeln ist Religion — wie Reflexion auf das Objektive im Handeln Prädetermination und Fatalismus; Reflexion aufs Subjektive im Handeln, Atheismus zur Folge hat[647]. — Ein solcher Glaube ist der Fortschritt der Menschheit in der Verwirklichung der Rechtsverfassung, deren „endliche Erreichung aber weder aus Erfahrung, soweit sie bis jetzt abgelaufen ist, geschlossen, noch auch theoretisch apriori bewiesen werden kann"[648]. Wenn die Offenbarung vollendet und ganz ist, ist die Freiheit der Notwendigkeit wesensgleich[649]. Daher ist eine völlige Offenbarung des absolut Identischen in der Geschichte ebenso unmöglich, wie es schwärmerisch ist, einen vollkommenen Staat auf Erden errichten zu wollen. Die Geschichte als Ganzes ist nichts Geoffenbartes, sondern eine „fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten"[650]. Die Wahrheit ist das Ende des Prozesses und er hat sie immer ganz in sich[651].

(b) Wenn etwas offenbart wird, so muß es vorher verhüllt worden sein: um das Problem der Geschichtsphilosophischen „Vorgeschichte" hat Schelling sich besonders in seiner späten Philosophie bemüht. Das Mensch ist das Produkt der Potenzen; aber er wirft sich zu deren Herren auf: mit der Individuation ist die Notwendigkeit des Todes gegeben[652]. Es beginnt nach der homogenen eine andere, die quantitative, rotatorische Zeit[653]. Die Geschichte beginnt mit dem Fall, der durch die Überhebung des Menschen herbeigeführt wurde, und endet mit dem Erlösungswerk Christi. Die Geschichtlichkeit der Geschichte wird begründet durch die Endlichkeit des Menschen, durch sein Sein zum Tode. Die Aufhebung der Entfremdung von Gott und Mensch ist das Ganze der Geschichte und nur das Ganze hat Wahrheit[654]. „Der Mensch ist in das Centrum der Gottheit erschaffen, und es ist ihm wesentlich, im Centrum zu seyn, denn nur da ist er an seinem

---

646a) I, X, S. 388 f.
646b) I, IV, S. 77.
647) I, III, S. 601.
648) I, III, S. 601.
649) I, III, S. 602.
650) I, III, S. 603.
651) II, I, S. 209.
652) I, VII, S. 487.
653) I, VIII, S. 264. II, I, S. 232 ff.
654) II, I, S. 209, 212, 230 f.

wahren Ort. Solang er nun in diesem sich befindet, sieht er die Dinge, wie sie in Gott sind, nicht in der geist- und einheitslosen Äußerlichkeit des gewöhnlichen Sehens, sondern wie sie stufenweise ineinander, dadurch im Menschen als ihrem Haupt, und dadurch in Gott aufgenommen sind. So wie aber der Mensch aus dem Mittelpunkt sich bewegt hat und gewichen ist, verwirrt sich ihm die Peripherie und verrückt sich jene göttliche Einheit, denn er ist nicht mehr göttlich über den Dingen, sondern selbst auf gleicher Stufe mit ihnen herabgesunken"[655]).

In der alten Welt — so geht Schellings religionsgeschichtliche Konstruktion — waren die Götter Wesen einer höheren Natur, bleibende unwandelbare Gestalten[656]). In der neuen Geschichte geht das Christentum „unmittelbar auf das Unendliche an sich selbst"[657]). Die Ideen einer solcher Religion werden in einem unendlichen Ganzen objektiv: in der Geschichte. Die Griechen hatten in den Naturgöttern das Göttliche ewig gegenwärtig. Das Christentum hat in Christus eine einmalige historische Gestaltwerdung des Göttlichen. Die Griechen haben ein „Zumal" das Christentum hat das „Nacheinander"[658]).

Das Eintreten des wahren Unendlichen in das Endliche ist das Ende der alten und der Beginn der neuen Zeit[659]). Christus selber ist als Gott in der Ewigkeit beschlossen und ist als Mensch zugleich der Zeit unterworfen. Er ist die Grenze, denn er ist nicht das Sein des Unendlichen im Endlichen, sondern er verheißt die Erhebung des Endlichen zum Unendlichen, verheißt dem Endlichen Vollkommenheit.

Durch das wirkliche Eingehen Gottes in die Welt ist die Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Ewigkeit gestellt. Die Ewigkeit ist nicht mehr der Gegensatz der Zeit, sondern vielmehr deren Aufhebung. „Die wahre Ewigkeit ist nicht die, welche alle Zeit ausschließt, sondern welche die Zeit selbst sich unterworfen enthält. Wirkliche Ewigkeit ist Überwindung der Zeit"[660]). Sie ist das Sein in der ewigen Einheit mit dem Werden[661]). Die Zeit ist Bedingung der Hinfälligkeit, der Endlichkeit[662]). Hinter aller Zeitlichkeit liegt ein Höheres, das in der Zeit nicht erscheint, sie aber bedingt[663]): es ist das Ewige. Die Ganzheit und Geschichtlichkeit der Geschichte wird

655) II, I, S. 206; vgl. II, IV, S. 214 f.; I, X, S. 389 f.
656) I, V, S. 287.
657) I, V, S. 287.
658) I, V, S. 294.
659) I, V, S. 292.
660) I, VIII, S. 260.
661) I, VI, S. 239.
662) I, VI, S. 220; II, I, S. 544 f.
663) I, II, S. 364.

dadurch begründet, daß nur in Gott durch Ausschluß von Zeit und Ewigkeit beide aufgehoben sind[664]). „Der Geist ist nicht eher frei und hat nicht eher seinen Willen, als wenn ihm das ‚Dazwischengetretene' nicht mehr als ein Fremdes gegenübersteht"[665]).

Die religions-geschichtsphilosophische Konstruktion Schellings geht aus von dem Nachweis, daß der Monotheismus nicht nur philosophisch-denknotwendige Voraussetzung der Mythologie ist, sondern vielmehr sogar deren geschichtlich-sachlicher Grund. Der Monotheismus selbst wird wieder von einer geschichtlichen Tatsache, der Uroffenbarung hergeleitet[666]).

Da die Geschichte anhebt mit den völkerbestimmten Mythen und Sprachen (die vorgeschichtliche Menschheit hat eine Weltsprache[667]), ist dieser Monotheismus in die Zeit vor der Entstehung der Völker anzusetzen[668]).

Die „Dauer" des ursprünglich unzertrennten Menschengeschlechts wird gewährleistet durch eine geistige Macht. Daher können physische (kosmische und biologische) Gewalten nicht die Trennung bewirkt haben, sondern eine geistige Krisis im Innern des Menschen ist die Bedingung der Möglichkeit des Anhebens der Geschichte[669]). Diese geistige Krisis erfordert die harte, unwillige Arbeit des Geistes gegen sich selbst[670]).

Diese Krisis erscheint in ihrer unvorhersehbaren Plötzlichkeit wie ein Gericht[671]): „Jener Vorgang ist das unvordenkliche Verhängnis; das unvordenkliche, weil er der Vorgang ist, vor dem sich das Bewußtsein nichts denken nämlich nichts sich erinnern kann. Ein Verhängnis aber ist er, . . . weil sich der Wille durch den Erfolg, den nicht beabsichteten, auf eine ihm selbst in der Folge nicht mehr begreifliche Weise überrascht sieht"[672]). Ein unabwendbares Schicksal beginnt seinen Lauf[673]).

---

[664]) I, VII, S. 430.
[665]) II, I, S. 516.
[666]) II, I, S. 91 ff., 112 ff. und die Rekapitulation II, III, S. 355 ff.
[667]) II, I, S. 101.
[668]) II, I, S. 92 (vgl. Hegel, S. W. VIII/IX, Bd. I S. 138 ff.!).
[669]) II, I, S. 100 f. Vgl. dagegen I, VI, S. 59: „Die allmähliche Deterioration der Erde ist nicht nur eine allgemeine Sage der Vorwelt, sondern eine ebenso bestimmte physikalische Wahrheit, als es die später eingetretene Inclination ihrer Axe ist. Mit der wachsenden Erstarrung griff die Macht des bösen Prinzips um sich, und die frühere Identität mit der Sonne, welche die schöneren Geburten der Erde begünstigte, verschwand."
[670]) II, I, S. 129 f.
[671]) II, I, S. 102; II, III, S. 385; II, IV, S. 51 ff.
[672]) II, II, S. 153 f.
[673]) II, II, S. 154.

Über die Länge der Dauer dieser „homogenen" Menschheit läßt sich nichts ausmachen da in ihr sich nichts ereignet und es keine Zeit gibt[674]). Diese Zeit, in der sich nichts ereignet, hat nur die „Bedeutung eines Ausgangspunktes, eines reinen terminus a quo, . . . von dem an gezählt wird, aber in welchem selbst keine wirkliche Zeit, d. h. keine Folge verschiedener Zeiten ist[675]). So redet Schelling dann auch von der Ruhe und Stille der vorgeschichtlichen Zeit" die nur der tiefen feierlichen Stille des Himmels vergleichbar ist[675]). Denn der Himmel kennt keine Ereignisse und ist in lautloser Stille wie vor Jahrtausenden.

Ein Teil der Urmenschheit fand in der polytheistischen Krisis seinen Untergang[676]), denn: „die Menschheit hat sich nicht bloß in Völker, sondern in Völker und Nichtvölker zerteilt"[677]). Die zum andern Teil in Völker zertrümmerte Urmenschheit ist durch diese hindurch heute nur noch wie Nebelschwaden erfaßbar[678]). Aber es steht fest, daß sie nichts weniger ist als ein „Zustand völliger Unkultur und thierischer Rohheit, woraus ein Übergang zur gesellschaftlichen Entwicklung nimmer möglich gewesen wäre"[679]).

Die Bedingung der Möglichkeit der polytheistischen Krisis und damit des theokosmogonischen Prozesses ist der apriorische Sukzessivitätscharakter des Urmonotheismus: da der Urgott als Erster aufgefaßt wurde war ebendadurch die Möglichkeit fernerer Götter im menschlichen Bewußtsein mitgegeben[680]). Streng genommen darf also nur von einem relativen Monotheismus die Rede sein[681]). In der Urmenschheit war natürlich diese Relativität als solche nicht bewußt geworden[682]), Das ergibt der Rückschluß vom Polytheismus auf den relativen Monotheismus. Obwohl die Urgottheit nur erstes Glied einer zukünftigen Sukzession ist, erscheint sie doch nicht als solches erstes Glied, sondern sie ist wirklich nur

---

[674]) II, I, S. 103 f.
[675]) II, II, S. 185.
[676]) II, I, S. 112. I, VI, S. 58: Mangel an Erziehung und Zufall der Bildung führen beider gleicherweise zu keiner Kultur: „Die gesammte Geschichte weist auf einen gemeinschaftlichen Ursprung aller Künste, Wissenschaften, Religionen und gesetzliche Einrichtungen hin: und gleichwohl zeigt die äußerste dämmernde Grenze der bekannten Geschichte schon eine von früherer Höhe herabgesunkene Cultur, schon entstellte Reste vormaliger Wissenschaft, Symbole, deren Bedeutung längst verloren scheint".
[677]) II, I, S. 155.
[678]) II, III, S. 388.
[679]) II, I, S. 113.
[680]) II, I, S. 125 ff.
[681]) II, I, S. 131 f.
[682]) II, I, S. 178.

der unbedingt Eine[683]). „Der eine über die stille vorgeschichtliche Zeit herrschende Gott war zwar der einzige bis dahin seyende, aber nicht in den Sinn, daß kein zweiter ihm folgen konnte, sondern, daß ein anderer ihm nur noch nicht wirklich gefolgt war“[684]).

Der Urmonotheismus ist nur wirklich aber nicht wahr. Und „ein Gericht ergeht überall nur über das relativ-wahre und das Einseitige, das für allseitig genommen wird“[685]). Der Polytheismus ist der wahrhafte Übergang zum Bessern[686]). Die polytheistische Krisis schmiedet den Ring: und die Geschichte hat ihre Wahrheit in ihrer Selbstbegrenzung im Ganzen[687]). „Das ursprüngliche Menschengeschlecht hatte in dem relativ-Einen und Ewigen doch eigentlich den wahren, den wesentlich-Einen und Ewigen gemeint. Erst die Erscheinung des zweiten Gottes bringt das Bewußtsein dahin, daß es den wesentlich-Ewigen, der in dem bloß zufällig-Ewigen der wahre, der eigentliche Gott gewesen ist, daß es den wesentlich-Ewigen von dem, der es nur für eine Zeit war, unterscheidet“[688]). Ohne den zweiten Gott kein wahrer Monotheismus[689]). Am Beginn steht der natürliche am Ende der seiende Gott. Die Geschichte ist „Vermittlung“[690]). Ohne Geschichte besteht ein nur reales Verhältnis zu Gott in seiner Wirklichkeit, kein ideales zu ihm in seiner Wahrheit[691]). Der Gang von der realen Wirklichkeit zur idealen Wahrheit ist ein von der Vorsehung bewirkter notwendiger Fortschritt[692]).

Nun ist der relative Monotheismus Bedingung der Möglichkeit des sukzessiven Polytheismus: „Jener Eine, der noch seines Gleichen nicht kennt, und für die erste Menschheit der schlechthin-Eine ist, verhält sich denn noch als der bloß relativ-Eine, der einen andern außer sich noch nicht hat, aber doch haben kann, und zwar einen solchen, der ihn seines ausschließlichen Seyns entsetzen wird“[693]). Aus diesem „haben kann“ folgt, daß der Polytheismus keinen geschichtlichen Anfang hat, denn die Geschichte beginnt erst mit erfolgter Völkertrennung. Zwischen Völkergeschichte und Menschheitsstille liegt die Vorgeschichte.

---

[683]) II, I, S. 136.
[684]) II, I, S. 137.
[685]) II, I, S. 139.
[686]) II, I, S. 139.
[687]) II, I, S. 200.
[688]) II, I, S. 164.
[689]) II, I, S. 164.
[690]) II, I, S. 165.
[691]) II, I, S. 175 f.
[692]) II, I, S. 177.
[693]) II, I, S. 181.

Die Grenze der Vorgeschichte zur Urmenschheit läßt sich an der Strukturverschiedenheit der Zeit beider Räume aufweisen: die Zeit des relativen Monotheismus ist so beschaffen, daß in ihr „das Ende wie der Anfang und der Anfang wie das Ende ist, eine Art von Ewigkeit, weil sie selbst nicht eine Folge von Zeiten, sondern nur Eine Zeit ist, die nicht in sich eine wirkliche Zeit, d. h. eine Folge von Zeiten ist, sondern nur relativ gegen die ihr folgende zur Zeit (nämlich zur Vergangenheit) wird“ [694]). Die Stille und Ruhe der vorgeschichtlichen Zeit ist dem mannigfaltigen, entwickelten Leben unhold [695]).

Da die Geschichte erst mit der Völkertrennung anhebt, das Bewußtsein aber schon den relativen Monotheismus ermöglicht, ist die Vorgeschichte zwar bewußt, aber nicht geschichtlich. Die innere Bewegung des Bewußtseins der vorgeschichtlichen Zeit hatte die Entstehung der geschichtsbegründenden Mythen zur Folge [696]). In der Urmenschheit fand nur eine Kreisbewegung statt, die auf das Ganze keine Bildungsspur zurückließ: Anfang und Ausgang fallen dort o h n e V e r m i t t l u n g zusammen. Die Geschichte ist der Möglichkeit nach immer schon in der Vorgeschichte enthalten [698]). Vorgeschichte und Geschichte hängen durch die Grenze zwischen ihnen zusammen. Die Geschichte ist profan, die Vorgeschichte mythisch [699]).

Wie die Verschiedenheit der Zeitstruktur Ur-, Vor- und Profangeschichte trennt, so trennt auch die Verschiedenheit des Bewußtseins [700]). Der Vorgang der Setzung des Bewußtseins ist übergeschichtlich: vor dem Selbstbewußtsein liegt das Sachbewußtsein, vor dem „wirklichen“ Bewußtsein das „in seiner reinen Substanz“ [701]). „Der ursprüngliche Mensch ist natura sua das Gottsetzende . . .“ [702]). Der ursprüngliche Mensch ist gottverzückt [703]) — wie die weltgeschichtliche Persönlichkeit. Das Bewußtsein kommt nicht zu Gott, sondern e s h a t G o t t s c h o n i m m e r a n s i c h, es hat ihn nicht gegenständlich, will ihn nicht und weiß ihn nicht [704]). Der ursprüngliche Mensch ist gleichsam vor sich selbst hin [705]). Er h a t das Bewußtsein Gottes nicht, sondern er i s t es. Daher ist das Werden des Mythos im

694) II, I, S. 182.
695) II, II, S. 185.
696) II, I, S. 233.
697) II, I, S. 234.
698) II, I, S. 182, 184.
699) II, I, S. 234.
700) II, III, S. 5.
701) II, I, S. 185.
702) II, I, S. 185.
703) II, I, S. 185.
704) II, I, S. 186; II, II, S. 126 ff.
705) II, I, S. 186; II, II, S. 126.

Bewußtsein Theogonie und Kosmogonie: Gott selbst wird als solcher im Bewußtsein des Menschen[706]).

So bedingen Geschichtlichkeit und Offenbarung sich gegenseitig: in dem uranfänglichen Versenktsein in Gott kann der Mensch nicht verharren, und der relative Monotheismus ist Monotheismus nur weil er sein Gegenteil noch nicht hinter und unter sich gebracht hat, weil die Krankheit noch in ihm verborgen ist; der Mensch strebt aus dem Mutterschoß heraus und verwandelt sein Verhältnis zum Weibe in ein freies: der absolute Monotheismus ist Monotheismus, weil er sein Gegenteil nicht mehr ausschließt und als Resultat das ist worüber zu Beginn unbewußt verfügt wurde[707]). Das Wesen des Menschen ist nicht überzeitlich und ewig, denn dann wäre kein Raum da für eine Offenbarung deren Wesen ein Geschehensvorgang in der Zeit ist: „Offenbarung ist nur, wo irgendein Verdunkelndes durchbrochen wird ...“[708]). Im andern Falle droht die natürliche Theologie, und die getilgte Geschichtlichkeit ruft die rationalen Allgemeinheiten auf den Plan[709]). Die Mitte der Geschichte ist als Offenbarung übergeschichtlich.

§ 5.
Der Geist als Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit (Hegel).

1. Geist und Identität. Hegels Stellung zu seinen Vorgängern ist sachlich am besten aufweisbar an der Art, wie er die alte Streitfrage nach der Gültigkeit der Rechtsnormen löst. Die Aufklärung und Revolution betonen einseitig die Setzung (thesei on) der Normen und sehen darin einen Schritt, der den sittlichen Zustand herstellt. Die Romantik und die Restauration sehen hierin die Gefahr der Aufhebung der Normen und betonen ebenso einseitig ihre Ewigkeit, Heiligkeit und Absolutheit (physei on). Hegel sieht die Einseitigkeit beider und überwindet dadurch sowohl das rationale Individuum und seine Entsprechung, das abstrakt Allgemeine, als auch das nur geschichtlich bestimmte Individuum und seine Entsprechung, das bestimmt konkrete Volk. Er entdeckt ihre Vereinigung. Das konkret Allgemeine, die allgemeine Individualität, den objektiven Geist. Er weist nach, daß jede Norm physei und thesei geltend ist. Weder ist eine Norm von einem menschlichen Individuum allein in Willkür gesetzt, noch gibt es eine absolute, göttliche zeitlos geltende Norm, sondern die Normen wandeln sich wirklich — aber deswegen sind sie noch nicht Men-

706) II, I, S. 198.
707) II, I, S. 189 f., 185, 167, 188, 141 f.
708) II, I, S. 179.
709) II, I, S. 180; II, IV, S. 4 ff.

schenwerk. Die Normen wandeln sich in der Geschichte, sie können gestürzt oder gestützt werden — aber nicht von jedem Einzelnen nach seiner Willkür, sondern durch eine Gruppe, die unter den überkommenen Gültigkeiten steht. Es gibt ein Drittes zwischen physis und thesis. Der Wandel der Normen ist zwar ein Wandel, aber nicht ein Wandel in der Meinung der Einzelnen als solche, sondern des in allen einzelnen gemeinsamen Geistigen. Der objektive Geist ist der „bestimmte Volksgeist", sofern er die absolute Geistsubstanz zum Subjekt macht.

2. Geist und Bewußtsein. Dieser objektive Geist faßt Individuum und Staat in sich, aber er geht hierin nicht nicht auf, es bleibt immer noch ein „Mehr". Er ist wesentlich im Werden. Durch dies Werden gibt er den Individuen und Staaten die Richtung, die sie über die Gattung hinaushebt. Individuen und Staaten werden geprägt vom Geist, indem sie er werden, ohne Individuen und allgemeine Völker kann der Geist nicht sein. Aber der Untergang der Individuen und der Völker ist nicht zugleich der Untergang des Geistes. Er ist gewissermaßen langlebiger. Der objektive Geist wächst aus dem einzelnen Individuum und dem einzelnen Volk als etwas heraus, das nicht als Eigentum des Einzelnen erkannt und anerkannt wird. Der Geist erweist sich stärker als der Einzelne. Der Geist hat kein allgemeines Bewußtsein — denn es gibt nur ein individuelles, subjektives Bewußtsein. Was der Geist an sich ist, ist er nicht zugleich für sich. Er kann nicht unmittelbar zu sich kommen, er muß sich sein Bewußtsein leihen. Der objektive Geist ist nicht Subjekt seines Objekts. Die weltgeschichtlichen Völker können ihm das fehlende Bewußtsein nicht ersetzen, können die Substanz nicht zur Subjektivität machen. Das können nur diejenigen wenigen Einzelnen in den weltgeschichtlichen Völkern, die welthistorische Individuen sind. Sie werden vom Geist listig bezwungen für ihn zu arbeiten. Aber die weltgeschichtlichen Individuen spüren, wenn sie die Geschicke eines weltgeschichtlichen Volkes leiten, immer, daß sie dem, worin dieses Volk seinen Bestand hat, nicht völlig angemessen sind. Die Kehrseite des „modus deficiens" des objektiven Geistes ist die „Insuffizienz" des menschlichen Bewußtseins: die Subjektwerdung der Geistsubstanz ist — außer in Christus und im Teufel[710]) — ein Desiderat. Diese personale Insuffizienz des Subjekts und diese objektive Defizienz des

[710]) Schellings Dämonologie und Satanologie in der 33.—34. Vorlesung der Philosophie der Offenbarung. (Der Satan ist zur endlichen Verherrlichung Gottes unentbehrlich. II, IV, S. 251. Als sollizitierendes Prinzip ist er der Motor der Offenbarungsgeschichte, die ihn als „Parasiten an sich" pensioniert. II, IV, S. 246).

Geistes verschwinden in genau demselben Maße, in dem die Zeitläufte den Einzelnen des trennenden Besitzes seines Werkes entäußern und ez zum gemeinsamen geistigen Eigentum machen, welcher Vorgang am deutlichsten vorliegt in der daher namenlosen Volksdichtung — woraus zugleich ersichtlich ist, daß diese Unangemessenheit nur im toten („objektivierten") Geiste aufgehoben ist. Zum andern ist der Staatsmann nach den geltenden Normen (und zwar nicht im Gegensatz allgemeiner Regel und individuellen Tuns — aus welchem Widerspruch heraus die Herstellung einer Gemeinschaft formal geboten wird —, sondern im Gegensatz zwischen der „Moral des Staatsmanns" und der „Meinung des Mannes auf der Straße", d. h. der gewordenen Sittlichkeit in den Formen gegenwärtiger Gemeinschaftsgestaltung) „unmoralisch", weil er eine fast über Menschenmaß hinausgehende Verantwortung trägt. „Denn die Weltgeschichte bewegt sich auf einem höheren Boden als der es ist, auf dem die Moralität ihre eigentliche Stätte hat, welche die Privatmeinung, das Gewissen der Individuen, ihr eigentümlicher Wille und ihre Handlungsweise ist; diese haben ihren Wert, Imputation, Lohn und Bestrafung für sich. Was der an und für sich seiende Endzweck des Geistes fordert und vollbringt, was die Vorsehung tut, liegt über den Verpflichtungen und der Imputationsfähigkeit und Zumutung, welche auf die Individualität in Rücksicht ihrer Sittlichkeit fällt" [711]). Auch sagt er der Menge nicht, was sie hören will — denn das kann gar nicht verwirklicht werden, und verführt die ichsüchtige Begehrlichkeit zur Interessenpolitik —, sondern er sagt der Menge was sie wissen muß, um der geschehenen Tat zustimmen zu können — er erzieht also zu staatsbürgerlicher Urteilsfreiheit. Da die weltgeschichtlichen Individuen die allgemeinen Tendenzen des Zeitgeistes aus ihrem Innern heraus verlautbaren, können sie die Menge auf solche Ziele hinlenken, die als Hochziele dem Blickfeld der Menge fern doch recht eigentlich deren wahrhafte Wünsche sind. Dieses „Eigentliche" der öffentlichen Volksmeinung muß ebenso sehr geachtet werden wie das eintagsherrliche „Uneigentliche" in ihr verachtet werden können muß (der Mut zur Unpopularität): vox populi—vox Dei et vox Satanae. Die „Unabhängigkeit" des Führers vom Volk besteht in der vom unerschütterlichen Glauben an die Richtigkeit und Gerechtigkeit seiner Sache getragenen Gewinnung eben dieser überzeugungs-, glaubens- und bekenntnisfähigen öffentlichen Meinung, die ihn wie einst den Cincinnatus hinter den Pflug vom Acker wegholt und ihn zum Diktator bestellt, die ihn aber auch nicht mehr losläßt, wie denn ein

[711]) W. W. IX, S. 6.

japanisches Sprichwort sagt: wer auf dem Tiger reitet, kann nicht absteigen. — Daher ist der Geist, indem seine Substanz Subjektivität wird. Erst Kunst, Religion und Philosophie sind der Idee nach die Erhebung des menschlichen Bewußtsein zum absoluten Bewußtsein. Der Geist hat eine überpersönliche Wirklichkeit. Die Individuen sind Schöpfer und Geschöpfe des objektiven Geistes. Alle einzelnen machen das Allgemeine zu einer Substanz, deren Akzidentien sie sind.

So ist der objektive Geist der wirkliche Träger des weltgeschichtlichen Prozesses; denn, daß es in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist, ist eine Voraussetzung der Geschichte überhaupt. Der Geist ist die Substanz, worin alle Wirklichkeit ihr Sein und Bestehen hat. Er ist die unendliche Macht, die sich selber verwirklicht und der Inhalt sein eigener Stoff. Die Weltgeschichte geht auf geistigem Boden vor sich.

3. Geist und Freiheit. Was das Wesen des Geistes ist, wird am besten an seinem Gegenteil, der Materie, erkannt. Sie ist das Auseinander; sie strebt nach einem Mittelpunkt, der nicht sie selbst ist. Der Geist strebt nach einem Mittelpunkt, den er in sich selbst hat. Der Geist ist wesentlich er selbst.

Der Geist ist umfassend: wo der Mensch ist, da ist er im Geist. Er schließt alles in sich was den Menschen interessiert. Der Mensch kann tun, was er will: er ist ein solcher, worin der Geist wird. Da der Geist den Mittelpunkt in sich selbst hat, ist er Selbstbewußtsein, d. h. er wird es vielmehr. Er ist das Selbstbewußtsein eines vernünftigen Gegenstandes, oder vielmehr er will zur Selbsterkenntnis gelangen, zum Wissen davon, was er an sich ist. Er macht sich zum Gegenstande, indem er sich im Wege steht. Er will sich seine Welt gestalten — seine Welt ist er. Er will sich also selbst gestalten. Er macht sich zu dem, was er sein kann, indem er es ist. Er produziert sich. Sein Sein ist der Prozeß. Dieser Prozeß ist das Sichbefreien von sich, d. h. vom Unbewußten, von der Naturgrundlage. Er will sich von sich allein, vom bewußten Ich abhängig machen, sein Fortschritt ist nicht aufzuhalten, seine Freiheit ist seine Befreiung. Der Geist ist die Tätigkeit des Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit. Die Weltgeschichte ist die Notwendigkeit dieses Fortschritts.

4. Geist und Zeit. Der Fortschritt ist nicht die Vervollkommnung der Aufklärung: „unbefriedigend ist die Vorstellung des Fortschreitens . . . in der Form behauptet, daß der Mensch eine Perfektibilität habe, d. h. eine Möglichkeit und Notwendigkeit immer vollkommner zu werden. Hier wird der Bestand nicht als das Höchste angesehen,

sondern das Höchste scheint das Verändern zu sein“ [712]). Ohne einen Endzweck ist der Fortschritt ein in die Unendlichkeit verlaufener Prozeß, der dem Ziel fern bleibt.

Die Entwicklung des Geistes ist dialektische Ontologie — Logik des Seins und keine Entwicklung in der Zeit. Die Zeitfolge, sofern sie geistigen Inhalt hat — wird durch die dialektische Folge der Begriffe gegliedert. Nicht die Zeit ist Herrin des Geistes, sondern er hat Macht über sie: „Nur das Natürliche ist . . . der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig“ [713]).

Der Geist macht sich zu dem, was er an sich ist. In seiner anfänglichen Unmittelbarkeit ist er in die Natur versenkt. Die Tage wiederholen sich gleichgültig und es herrscht Ziellosigkeit des Handelns, dumpfes Vegetieren. Es „passiert“ wohl was, aber Geschichte gibt es nicht. Es gibt Zufälligkeiten und Überraschungen. Die Willkür wiederholt sich im blinden Spiel. Es ist das reine Nichtstun und es gibt keine Zeit. Indem der Geist sich dieser Unmittelbarkeit begibt, entsteht die Zeit. Das Entstehen und das Aufgehobenwerden der Zeit ist Geschichte. Geschichte gibt es solange, als der Geist noch nicht Wissen seines Wesens ist.

Am Anfang der Geschichte steht die Schuld. Durch den Sündenfall wird der Mensch zum „Gegenüber der ganzen Fülle der Idee“ [714]). Das Anderssein ist als Sünde Voraussetzung für die Geschichte. „Im Sündenfall durch die Reflexion hebt der Mensch mit dem Wissen von Gut und Böse die Kreatürlichkeit seines Naturdaseins auf, gewinnt in der Entzweiung die Möglichkeit, sich zur Substanz, zur Idee, zu einer Objektivität oder Anderem überhaupt zu verhalten und betritt damit den Boden der Geschichte des Geistes, auf der er zur Würde seines Menschseins kommt. Er wird erst Mensch, wenn er den Gegensatz kennt, sich entzweit hat“ [715]).

Das Ende der Geschichte ist das Ende der Zeit. „Der Begriff der Ewigkeit muß also negativ so gefaßt werden, als die Abstraktion von der Zeit, daß sie außerhalb derselben gleichsam existiere; ohnehin nicht in dem Sinn, als auf die Ewigkeit nach der Zeit komme; so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Momente der Zeit gemacht“ [716]). Der geschichtliche Geist ist nicht nur zeitlich, sondern er trachtet die Zeitlichkeit aufzugeben und mitten in der Zeit ewig zu werden. Die Geschichte ist die

---

[712]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 130 ff.
[713]) S. W. V, Enzykl. § 258, S. 218.
[714]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 209.
[715]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 209.
[716]) S. W. V Enzykl. § 258, S. 218.

Offenbarung der Ewigkeit. Der Geist hat Zeit genug, weil er ewig ist[717]). „Der denkende Geist der Weltgeschichte aber, indem er zugleich jene Beschränktheiten der besonderen Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit abstreift, erfaßt seine konkrete Allgemeinheit und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich und die Notwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind"[718]). Das Wesen des Geistes ist der Begriff, das Begreifen, das Sichbegreifen. Die Zeit ist wesentlich Gegenwart und negiert als solche die Negation, indem durch sie die Zukunft zur Vergangenheit wird. Der Geist will sich erfassen, sein Begreifen begreifen, sich begreifen. Das Erfassen dessen, was er ist, ist ein Sichunterscheiden von dem, das er nicht ist. Das Erfassen des Erfassens ist das Unterscheiden des Unterschieds, Negation der Negation. Geist und Zeit fallen zusammen, sofern der Geist werdender Geist ist, und das ist er wesentlich.

Der Geist wird er selbst, indem er, was er nicht ist, von sich ausschließt. Diese Überwindung ist Selbstüberwindung. „Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und erscheint solange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff erfaßt, d. h. nicht die Zeit tilgt"[719]). Die Zeit ist das Schicksal und die Notwendigkeit des noch nicht in sich vollendeten Geistes.

In der Freiheit des Selbstbewußtseins als der Einheit des Selbst und des Anderen ist der Geist konkret mit der Totalität seiner Momente identisch. Er ist an und für sich. Er ist nur sich zugewandt, gegen sich gewandt: er ist seine Gegenwart. „Was wahr ist, ist ewig an und für sich, nicht gestern, nicht morgen, sondern schlechthin gegenwärtig, Itzt im Sinne der absoluten Gegenwart. In der Idee ist was auch vergangen scheint, ewig unverloren. Die Idee ist present, der Geist unsterblich: es gibt kein Einst, wo er nicht gewesen wäre oder nicht sein würde, er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern er ist schlechterdings itzt"[720]). Der Geist hebt, um er selbst sein zu können, die Zeit in sich auf, daher ist die Gegenwart nicht geschichtslos, sondern die Geschichte selbst als Geschehen: „die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit und sie ist trächtig von der Zukunft; die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit"[721]). In der absoluten

[717]) W. W. XIII, S. 49.
[718]) S. W. V, Enzykl., § 552, S. 462 f.
[719]) S. W. II, Phän., S. 558.
[720]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 165.
[721]) S. W. V, Enzykl., § 259.

Gegenwart ist die Zeit erfüllt, getilgt und gesetzt. Die Versöhnung von Geist und Zeit besteht in der Behauptung des Gegensatzes. Der Geist läßt die Zeit bestehen, weil er sie getilgt hat: die Ewigkeit ist ewige Gegenwart. Die Zeit läßt den Geist bestehen, weil er ihr in seiner Wirklichkeit Gegenwart ist: die Gegenwart ist gegenwärtige Ewigkeit [722]). Die Gegenwart ist nicht nur Erscheinung der Ewigkeit, sondern, da die Erscheinung der Gegenwart selbst ewig ist, ist die Gegenwart die Ewigkeit der gegenwärtigen Ewigkeit und die Ewigkeit die Gegenwart der ewigen Gegenwart (vgl. Augustinus, Confess. lib. XI!).

Entbindung und Vollendung der Geschichte sind geschichtsjenseitig und geschichtsdiesseitig zugleich: Geschichtlichkeit der Geschichte ist Geschichtlichkeit von Geschichtsentbindung und Geschichtsvollendung.

Die Erfüllung der Zeiten ist die Einbruchstelle Gottes in die Geschichte. Die göttliche Gegenwart in der Geschichte ist geschichtliches Letztes nur als letzt Geschichtliches. Der Abschluß der Geschichte ist Offenbarung des Absoluten und das Christentum der germanischen Völker die „absolute Epoche [722a]) der Weltgeschichte".

Die Mitte der Geschichte ist immer auch Anfang der Geschichte und Ende der Geschichte; die Hochzeit der Gegenwart, der stille Mittag der Wirklichkeit, die Epiphanie des Geistes, ist die Geburt der Vergangenheit und deren Tod, der Tod der Zukunft und deren Geburt.

---

[722]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 166.

[722a]) In der geschichtlichen Selbstgestaltung der Vernunft sind die slavischen Völker bisher noch nicht aufgetreten. Da die Geschichtsphilosophie es nur mit der Vergangenheit zu tun hat, kann sie die Denkmöglichkeit einer vom Slaventum bestimmten Weltgeschichte der Zukunft nicht von der Hand weisen. Hegel selbst sagt in einem an den estländischen Baron Boris von Yxküll gerichteten Schreiben (veröffentlicht in Prutz' Historischem Taschenbuch 1843, daß „Die anderen modernen Staaten ... hätten bereits mehr oder weniger das Ziel ihrer Entwicklung erreicht ... den Kulminationspunkt derselben schon hinter sich ... ihr Zustand sei statarisch ... Rußland dagegen, schon vielleicht die stärkste Macht unter den übrigen, trage in seinen Schoß eine ungeheure Möglichkeit von Entwicklung seiner intensiven Natur." Die slavischen Hegelianer fügen diesem völkischen zwei Argumente der geographischen Dialektik hinzu: wie die Weltgeschichte im Osten anhebt, so wird sie in dialektischer Rückkehr ebendorthin vollendet und: die endlose Weite des Reussenlandes ist der Größe der Idee der künftigen Weltpolitik angemessen; vgl. D. Tschizewskij, Hegel bei den Slaven 1934 S. 16. (46—52). 63. 75. 82. (89. 99); 149 f. 208. 219 f. 248. 250. 252 ff. 282. 287. 319. (323. 349. 359. 386); 398. 401 f. 404—410. 416 f. 420 f. 423. 425; 439. 463 f. 466; (486 f. 491 ff.).

SCHLUSS

Das Phänomen des Ungeschichtlichen in der Geschichte als Form des Gegenwartserlebens

(1) Von den Konstruktionen über Anheben, Verlauf und Ausgang des weltgeschichtlichen Prozesses, dessen Träger, Sinn und Gesetz wird auf den dahinterstehenden Ersteller der Blick gelenkt. Die Funktionalisierung des Periodenbaus auf den Erbauer deckt dessen Gegenwartsverständnis im konkret-sozialen Raum auf, und die Form seines historischen Zeiterlebens ist dasjenige freigelegte Ungeschichtliche, das ihm die Geschichtlichkeit der Geschichte begründet. Sofern der Geschichtsprozeß die Verwirklichung und Aktualisierung des Ungeschichtlich-Zeitlosen ist, ist dieses dessen Träger und Möglichkeit. Die Geschichte enthält ihre Pole, das an-sich-sein und das für-sich-sein, in sich als Prozeß. Daher eignet die Überzeitlichkeit dem Inhalt der Periodisierung und hat also ihren Sitz im Leben im Gegenwartserlebnis.

(2) Die Philosophie des deutschen Idealismus steht als schöpferische Verschmelzung des genuinen Christentums und des klassischen Griechentums in einer Reihe mit den zwei vorangegangenen fruchtbaren Berührungen dieser beiden Quellströme des weltweiten europäischen Geisteslebens: der Herausbildung des Dogmas der christlichen Theologie in der alten Kirche und der Erstellung der philologisch-mathematischen Methodik neuzeitlicher Geschichts- und Naturwissenschaft in der Renaissance.

(a) Die Philosophen des deutschen Idealismus sind von Haus aus protestantische Theologen: über Orthodoxie, Pietismus und Mystik hinweg greifen sie auf Paulus und Luther zurück.

Die geschichtstheologische These der Einheit von Sein und Wirklichkeit ist religionsgeschichtlich letztlich zurückführbar auf den Voluntarismus der israelitisch-jüdischen Prophetie, die gegen den völkischen Naturkult den einen, ewigen, seienden Gott erkämpft hatte. Durch die aus dem Geist der Prophetie geborene Gesetzesorganisierung und Kultzentralisation wurde dieser seiende Gott durch die Leistungen seines Volkes (Gesetzeserfüllung und Anbetung in Jerusalem) von unten her wieder der Erde verbunden.

Das messianische Selbstbewußtsein Jesu (als Vollmachtsgefühl und Todesgewißheit) machte durch Verabsolutierung jener prophetischen Forderungen ihre Erfüllung menschenunmöglich: die Gesetzeswerke wurden durch

das Gnadengeschenk „abrogiert", und an die Stelle der Anbetung in Jerusalem und auf dem Garizim trat die Anbetung im Geist und in der Wahrheit[723]). Der klärende Ausdruck dieser Umkehrung sind die Selbstprädikationen Jesu und darauf als ihrer Voraussetzung aufbauend Christuskult und Christologie der Kirche und ihrer Lehrer[724]).

Der dogmatische Ausdruck der antinomischen Dialektik der Inkarnationsidee ist der Logos tou staurou (I Kor 1, 18—25): das Wort Gottes mußte Menschenwort werden, um dem Menschen Gotteswort zu sein. Das Unendliche und Ewige ist dem Menschen als solches, als Ansichseiendes verborgen: nur als Endliches, Begrenztes, Zeitliches ist es ihm geoffenbart[725]): im gegenwärtigen Aion zeigt sich Gott den Menschen wie in einem Spiegel. Das Leben setzt den Tod voraus und die glorificatio Dei fordert die exinanitio hominis. Hierauf beruht der Vorrang des pati und des fieri (das Lob der Schwachheit II Kor 12, 9—10) und der „Transzendentalismus" des Zusammen von Gott und Menschheit, der besagt, daß das Erfassen Gottes durch den Menschen das Erfaßtsein des Menschen durch Gott voraussetzt (Phil 3, 11—14!).

Die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus ist eine „säkularisierte" Auslegung der Reichspredigt Jesu[725a]): die von der Exegese der Reichspredigt aufgeworfenen Fragen nach z. B. Gegenwärtigkeit oder Zukünftigkeit, Diesseitigkeit oder Jenseitigkeit, Realität oder Idealität, Zufälligkeit oder Berechenbarkeit, Unvermeidlichkeit oder Herbeizwingbarkeit des Reiches Gottes finden im

[723]) Jo 4, 23 f.; zur Ortslosigkeit des Anbetens vgl. K. Holl, Ges. Aufs. z. K. G., Bd. II. Osten (1928) S. 44—67. Der Kirchenbegriff des Paulus (= S. B. A. phil. hist. Cl. 1921, S. 920—947). Zur Entwicklung der Ortslosigkeit des Raumes und der Richtungslosigkeit der Zeit in der Naturphilosophie vgl. Ernst Cassirer, Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, erkenntnistheoretische Betrachtungen 1921, bes. S. 19, 40, 120 und A. S. Eddington, The Nature of the Physical World 1929. Rückbindungsversuche gegen die „Entörterung" des Raumes und gegen die „Entrichtung" der Zeit unternahmen M. Palágyi und anders geartet L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele 3 Bde 1929 - 32.

[724]) In dieser Hinsicht gibt es nicht nur keinen Gegensatz zwischen dem Evangelium Jesu und dem Evangelium von Jesus (E. Seeberg, Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums 1929, S. 19), sondern auch keinen Unterschied zwischen der Leben-Jesu-Forschung und der Christologie.

[725]) E. Seeberg, Luthers Theologie, Bd. I, 1929, S. 89: „also nicht bloß finitum capax infiniti, sondern das infinitum stellt sich notwendigerweise (und ohne sich zu depotenzieren) in dem von ihm gewollten finitum dar."

[725a]) Vgl. E. v. Sydow, Der Gedanke des Idealreiches in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel 1914; E. Hirsch, Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens 1921; F. Gerlich, Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich 1920; zur religionsgeschichtlichen Seite vgl. August Freiherr von Gall, BASILEIA TOY THEOY, Eine religionsgesch. Studie zur vorkirchlichen Eschatologie 1926. (Einfluß des Parsismus auf die jüdisch-christliche Eschatologie.)

Verwirklichungscharakter des Idealreiches, im dynamischen Ineinander der Gegensätze, in der Gegenwärtigkeit des Verborgenen ihre Beantwortung.

Die Zeitenwende steht unmittelbar bevor: noch die jetzt lebende Generation wird erleben, daß das Reich Gottes mit Macht kommt (Mk 9,1 Parr 13,30 Parr). Aber zugleich wird die Königsherrschaft Gottes als schon aufgerichtet betrachtet: durch Gottes Finger treibt Jesus Dämonen aus und zeigt, daß die Satansherrschaft gebrochen ist (Mt 12,28 = Lk 11,20); die Kranken werden geheilt, die Toten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt — die geweissagten Zeichen der Endzeit sind schon da (Mt 11,2—6 = Lk 7,18—23). Das Reich Gottes gleicht dem Sauerteig, der schon in den Teig gegeben ihn bald ganz durchsäuert haben wird (Mt 13,33 = Lk 13, 20—21); es gleicht dem schon in die Erde gesenkten und bald zum Baum heranwachsenden Senfkorn (Mk 4,30—32 Parr); es gleicht der schon ausgesäten Saat, die bald herangereift sein wird (Mk 4,26—29). Das Gottesreich kommt nicht „unter Beobachtung" keiner kann sagen, hier ist es — da kommt es: es ist mitten unter euch (Lk 17,20—21). Das Kommen des Reiches Gottes ist unberechenbar (Mk 13,32 Par), es kommt wie der Dieb in der Nacht (Mt 24,42 ff. = Lk 12,39—40) — deshalb ist Wachen und Bereitsein alles (Mk 13,33—37 Parr); aber trotzdem gibt es Vorzeichen der Parusie (Mk 13,5—32) — deshalb sind Furcht und Ungeduld überflüssig. Das Reich Gotttes gleicht dieser Welt (Lk 22,30) und ist doch ganz anders (Mk 12,25 Parr). Jesus selbst weiß sich an dem Punkt, wo das kommende Gottesreich Gegenwart zu werden anhebt: der neue Äon beginnt ehe noch der alte ganz zu Ende gegangen ist. Daher ist das Reich Gottes auch am Ende nicht von dieser Welt, aber es ist auch in dieser Welt noch nicht vollendet: die Gotteskinder stehen unter der Herrschaft des Todes, sind Gerechte und Sünder zugleich.

(b) Die Philosophen des deutschen Idealismus sind durch ihren Bildungsgang in die Welt des klassischen Altertums eingedrungen und greifen über Aufklärung, Romantik und Theosophie[726]) zurück auf die klassische Gestalt antiker Philosophie auf Platon. Auf dem Grunde dieses „Platonismus" vollzieht sich dann der sog. „Einbruch"[727]) des „Aristotelismus" in den deutschen Idealismus.

Die naturphilosophische These der Verwirklichungseinheit von Idee und Erscheinung hat ihren philosophiegeschichtlichen Quellort letztlich im Intellektualismus der Eleaten, die gegen die Geschehensbefangenheit des mythischen Bewußtseins das Identitätsprinzip programmatisch formulierten und von einer seienden

[726]) Bedeutung Ötingers und Böhmes für Schelling und Hegel!
[727]) Heidegger, Sein und Zeit I (1926), S. 432, Anm. 2.

Denkwelt aus die Erscheinungswelt des Geschehens als unwirklich ansprachen. Aber vom zweiten Teil des parmenideischen Lehrgedichts an — in anderer Weise dann wieder bei Zeno und Melissos — reißen die Versuche nicht ab, Sein und Geschehen wieder zusammenzubinden. Den Logos dieser Einheit aber hat erst Platon in seiner Diärese methodisch gestaltet[728]).

Der Prozeß der diäretischen Gliederung, den Platon mit der techne des Aufbrechens des Opfertieres vergleicht (z. B. Phaidr. 265 E), läßt das atomon eidos nicht außerhalb der Diärese, von ihr gewissermaßen unberührt, entstehen: das unterste eidos ist adiaireton nur im Prozeß der Diärese des obersten eidos. Das verbürgt zugleich die Einheit von chorismos und syndesmos im Prozeß der diairesis. Im Prädikationsverhältnis ist die vermittelte Identität von oberstem und unterstem eidos eine Stufe des Resultierens. Das Sein ist als Gesetz des erscheinenden Geschehens auch nur von diesem aus und durch dessen diairesis ermittelbar.

Der erste Grundbegriff dieser spätplatonischen Diärese ist die naturphilosophische Auffassung der Zeit als Vermittler zwischen den noeta und den aistheta: die Ideenwelt, die dem Demiurgen als Vorbild bei der Erschaffung der Welt dient, kann nicht vollständig in der Sinnenwelt abgebildet werden; daher schafft der Demiurg gleichzeitig mit der Ordnung des Weltalls überhaupt ein nach der Zahl fortschreitendes Abbild der in Einheit beharrenden Ewigkeit, die Zeit[729]). Eben dieser Charakter der Zeit, daß ihr Wesen Vergehen ist, sie selbst nicht vergeht, läßt sie als Sein und zwar als Gegenwartssein erscheinen.

Auf Grund dieser „Kosmodicee" kann der der Substanzverhaftetheit des mythischen Denkens enthobene Zahlbegriff sich der Zeit bemächtigen und die Welt gliedern: der zweite Grundbegriff der spätplatonischen Diärese ist die durchgeführte Philosophie der Mathematik, deren Prinzip die aoristos dyas ist. Die Erscheinungswelt als eine (allerdings das ist unerläßliche Bedingung) Einheitsgröße ist auszählbar durch eine doppelseitige Diärese, deren eine Hälfte infinit nach Potenzen von zwei gehälftet wird, während diese Abschnitte auf der andern Hälfte illimitierend addiert werden (wo also der Prozeß der Analysis und der Synthesis zusammengebunden ist): die aoristos dyas ist das Programm einer Wirklichkeitsdarstellung in dem Medium reiner Metrik.

Aristoteles führte die von Platon schon weitgehend einzelwissenschaftlich eingeleiteten Untersuchungen auf

[728]) Zum Folgenden J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik (von Sokrates bis Aristoteles) 1917; Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles 1924.

[729]) Tim. 37 C ff.

empirisch noch breiterer Grundlage durch: daher werden vom Grundsatz „das unterste eidos ist die erste Wesenheit" aus neben der reinen Metrik qualitativ andere Kontinua erforderlich zur Gewinnung der Seinsgesetze. Das Sein ist seit Platon nur mittelbar „gegeben"; aber der Prozeß der Ermittlung setzt voraus, daß das Ganze des Seins wißbar und der Prozeß der Ermittlung stetig und „dialektisch" ist.

Der Hindurchgang und das Hinausgehen über Mystik und Eleatik ermöglichen die Begründung der Geschichtlichkeit der Geschichte und der Natürlichkeit der Natur. Wenn die „Andersheit" übersprungen wird — und das eben ist das wesentliche Unternehmen von Mystik und Eleatik —, so bleibt „Dasselbige" verschlossen; denn mit der Trennung ist auch die Einheit von Analysis und Synthesis aufgehoben, und die Philosophie kann den Übergang zu ihrer inneren Bestimmung nicht vollbringen: sie kann nicht Wissenschaft werden.

(3) Die Zeit der idealistischen Philosophie war die Zeit der Französischen Revolution, die anfänglich enthusiastisch begrüßt wurde, in ihrem Verlauf und Ausgang aber Entsetzen erregte. Die Revolutionsphilosophie mit ihrem Selbstbestimmungsrecht der Völker wurde abgelöst von der Restaurationsphilosophie mit ihrem dynastischen Legitimitätsprinzip. Diese geschichtliche Entwicklung zeigt sich im Geschichtsbild an dem Wandel von der kosmopolitischen Idee des liberal-humanitären Völkerbundes zum katholisierenden Ideal der konservativ-reaktionären Heiligen Alliance.

(4) Das Gegenwartserleben in der Hochwertung des Unwirklichen und der Schlechterklärung der Wirklichkeit zeigt diese Formen: einmal wird die Gegenwart von der zukommenden, zum andern von der abgeflossenen Zeit aus verstanden. In beiden Fällen ist die Gegenwart schlechte Wirklichkeit, denn entweder ist sie ihr in ferner oder naher Zukunft liegendes Ziel noch nicht, oder aber sie hat den Zenit ihrer Machtfülle längst oder unlängst überschritten. In jedem Fall wird die Gegenwart von einem hochwertigen Unwirklichen her gedeutet, und dadurch wird die Möglichkeit einer wertenden Periodisierung gegeben, die im Unterschied zu einer wertfreien, feststellenden Chronologisierung immer zugleich auch abwertend ist.

(5) Die die Gegenwart bestimmende Macht wirkt entweder aus der Ferne oder sie ist eine Nahkraft. Entweder ist die Vergangenheit endgültig vorbei oder es gilt an dem festzuhalten, was von ihr noch in die Zukunft hineinragt; entweder dringt die Zukunft unaufhaltsam von sich aus auf die Gegenwart ein, oder sie wird jeweils von der Gegenwart aus verwirklicht. Von der Vergangen-

heit und von der Zukunft aus liegt ein Bestreben vor, der Gegenwart näher zu rücken, und es ergeben sich als Grenzen des Näherungsverfahrens diese grundsätzlichen Möglichkeiten: (1) die Wertbetonung des Gewachsenen und Gewordenen und (2) die zugreifende Entfesselung des gerade Werdenden.

Es liegen in dem „Ungeschichtlichen" der idealistischen Geschichtsphilosophie diese drei Erlebnisformen der Gegenwart vor:

a) Der Rationalist erlebt die Gegenwart progressiv als Beginn der Zukunft. In seinen Programmen, im Ethos lebt er der Gegenwart voraus, und von der Zukunft her kritisiert er die Gegenwart. Durch sorglose Erfindung von Gesetzen ist er argwöhnischer Herr der Welt. Die Geschichte ist ihm gradlinige Entfaltung eines einzigen Prinzips. Die Gegenwart ist „Futur, indikativ, aktiv". Der geschichtliche Prozeß als solcher ist gleichgültig. Die Traditionsscheu hat als Voraussetzung eine statisch-organisatorische Norm des Sein-sollenden. Der revolutionierende Geist der Technik erschafft sich planmäßig die Zukunft, indem er die als Hemmung verdächtigte Vergangenheit abwirft und die Substanzialität des Lebens durch Aufhebung der Entfernung immer mehr funktionalisiert. Der Rationalist ist der Vertreter des Prophetismus in der Geschichtsphilosophie. Gerade in der Überwindung der Aufklärung bei Fichte nimmt dies Zeiterlebnis scharfe Umrisse an im Problem der moralischen Rechtmäßigkeit der Zukunftsbeherrschung.

b) Dem Romantiker tritt die Gegenwart störend in die Blickrichtung nach der blauenden Nachtwirklichkeit ferner Vergangenheit. Dort lebt er mit seinen Schauungen und ist an den Ereignissen der Gegenwart nicht beteiligt. Geschichte ist Vermittlung, Ausgleich entgegengesetzter Kräfte, und die Vergangenheit ist ein passives Perfektum. Seine Traditionstreue hat als Voraussetzung das unwandelbare Natursymbol. Im magischen Brauchtum beseelter Landschaft ist er ehrfürchtiger Diener der Ahnen. Als Kind der Vergangenheit, die ihn besitzt und die ihm als Vergangenheit heilig und lebensspendend ist, ist er ein überlebender Spätling, der den Untergang der Gegenwart lobpreist. Der Romantiker ist der Vertreter des Heidentums in der Geschichtsphilosophie. Bei Schelling tritt das Beunruhigende am Gegenwartserlebnis hervor am Problem des Beginns der Geschichte.

c) Der Konservative macht mit Hilfe der Vergangenheit Geschichte. Nicht alles was in Gegenwart und Zukunft denkmöglich ist muß deshalb auch wirklich werden. Die Bestimmung dessen, was in der Vergangenheit tot und was in der Zukunft lebendig ist, vollzieht sich in

der seligierenden Gegenwart: der Ausgang der Geschichte ist Wiederholung des Anfangs nur, sofern die Zeit in den weltgeschichtlichen Individuen sich in die unzeitliche Ewigkeit aufbäumt. Der Konservative vertritt gegen die lichtlosen Tiefen der Vergangenheit und gegen die bodenlosen Höhen der Zukunft die Behauptung von der Alleinwirklichkeit der Gegenwart [730]). Wirklich aber ist die Gegenwart, die Zeit überhaupt, nur als Gottes Heute, als Offenbarung und Verhüllung, als Verwirklichung der Dynamis. Der Konservative ist der Vertreter des Protestantismus in der Geschichtsphilosophie. Spruchreife gewinnt das konservative Zeiterlebnis im Problem des Verhältnisses von Individuum und objektivem Geist bei Hegel.

(6) In den Vorlesungen von 1804/05 über die Grundzüge stellt Fichte ausdrücklich die Frage, wie die allgemeine Idee aus den als Werkzeugen gleichen [731]) Einzelpersonen eine ganz bestimmte herausgreift und sie zu einem gestaltenden Individuum der Weltgeschichte macht. In den Reden von 1807/08 wird diese Frage nach der geschichtlichen Gültigkeit von Rechtsnormen dadurch beantwortet, das ihr Stifter der Gegenwart voraus ist und das an der Zukunft in Begriffe faßt, was in der kommenden Gegenwart Bestand haben wird [732]). In der Staatslehre von 1813 wird diese Frage zum leitenden Grundzug: wie kann der Zwingherr die Masse zu einem von ihr abgelehnten Recht zwingen? Dadurch, daß er diese Masse durch Schulung zu der Einsicht erzieht, daß es keinen anderen möglichen und von der Wirklichkeit unterschiedenen Gang der Geschichte geben konnte: er beweist also die Vernünftigkeit der Zukunft an der Unvernünftigkeit von Vergangenheit und Gegenwart [733]). Die gegenwärtige Wirklichkeit wird von der unwirklichen Zukunft aus normativ gedacht als erzwungenes Handeln zur Freiheit, und die Wirklichkeit des fernen Vergangenen gibt durch Gleichsetzung von Ur- und End-zeit den Rechtfertigungsgrund der fernen Zukunft ab: der geschichtliche Wandel der Normen selbst aber kann nicht anders erklärt werden.

(7) Für Schelling liegt das Problem der Gegenwart in dem Ende der Vorgeschichte: welches sind die Ursachen für die Gewalt des Abfalls von der nicht im Zustande völliger Unkultur lebenden [734]) Urmenschheit? Von seiner

[730]) Zur sprachlichen Gleichsetzung von Wirklichkeit und Gegenwart vgl. Frz. Dornseiff, Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen 1934, 1, Nr. 16, S. 5.
[731]) VII, S. 191.
[732]) VII, S. 427.
[733]) IV, S. 436 ff.
[734]) II, I, S. 113.

eigenen Erklärung [735]) sagt er: „Wenigstens wird man gestehen, daß dies eine begreiflichere und wie immer, zugleich erfreulichere Aussicht ist, als jene, die eine ursprüngliche reine Erkenntnis völlig zwecklos und ohne daß dieser Vorgang irgendwie als Vermittlung eines höheren Resultats erscheine, sich zerstören und untergehen läßt“ [736]). Er bedauert, durch die Wirklichkeit der Gegenwart zu einer Erklärung über das Verhältnis von Geschichte und Vorgeschichte gezwungen zu werden. Diese Gegenwart zwingt ihn zu einer restlosen Verdammung des negativen Evolutionismus: nur vorwärts, nicht rückwärts führt der Weg in die freie Erkenntnis [737]). Niemals läßt sich über ein Resultat als bare Vorfindlichkeit verfügen, und den Gang vollständiger und erschöpfender Erfahrung beschreitet der Geist in innerer Freiheit [738]). Der weltgeschichtliche Prozeß besteht im Fortschritt — aber weder geht dieser ins zahlenmäßig Unendliche noch hat er die Kraft sich vom Anfang loszureißen: er ist Wiederholung des Anfang [739]). Athene ist Persephone, die bewußtgeworden ihre Abgeschiedenheit abgebüßt hat; sie ist die Einheit, die die Zweiheit schon bestanden hat [740]).

Aus dieser zyklischen Periodenkonstruktion ergibt sich für die Stellenbestimmung der Gegenwart in der Wertrangordnung der Geschichte, für die Bedeutung des Jetzt im Sinn des Prozesses, eine eigentümliche Unbestimmtheit: (a) sofern das Ende des Prozesses mit dem Ausgang identisch ist, ist der Abfall vom Urzustand Sünde und die Geschichte ein großer Irrtum; erst die je in der Gegenwart einsetzende Tat ist als Mitte der Geschichte Tilgung der Schuld. (b) Sofern die Vergangenheit (das klassische Altertum) dem Beginn der Geschichte näher steht als die Gegenwart dem zukünftigen Ende aller Dinge, erscheint die Gegenwart leer und entgöttert [741]). Das Gegenwartserleben als Leistung des Erwachens aus dem

---

[735]) Siehe oben S. 119 ff.

[736]) II, I, S. 139.

[737]) II, I, S. 186. Vgl. I, VII, S. 238: „Das an der Zeit eigentlich Zeitliche ist die Zukunft.“ I, VII, S. 239: „Das wahrhafte Lebendige in der Zeit kann . . . nur . . . in der Gegenwart . . . hervortreten.“

[738]) II, II, S. 263. I, VIII, S. 259: „Nur der Mensch, der die Kraft hat sich von sich selbst loszureißen, ist fähig sich eine Vergangenheit zu erschaffen; eben dieser genießt auch allein einer wahren Gegenwart, wie er einer eigentlichen Zukunft entgegensieht; und schon aus dieser sittlichen Betrachtung würde erhellen, daß keine Gegenwart möglich ist, als die auf einer entschiedenen Vergangenheit ruht, und keine Vergangenheit, als die einer Gegenwart als Überwundenes zu Grunde liegt.“

[739]) II, II, S. 377.

[740]) II, II, S. 667.

[741]) II, I, S. 240; II, II, S. 245.

Traumbefangensein drückt Schelling selber so aus: „Die Gewalt jedes Lebens besteht in der Kraft, die es hat, eine Vergangenheit auszuschließen, die vor ihm nicht mehr zur Wirklichkeit hervorzutreten vermag; in dieser Kraft besteht seine Gesundheit und Stärke“ [742]). Die Gegenwart ist ihm anstößig und der Zukunft ist er überdrüssig; das nicht-Vergangene ist ihm schal und leer.

(8) Das aufklärerische Gegenwartserlebnis war in seiner Zukunftsbestimmtheit starres Denken; der irrationalen Dynamik der Romantiker blieb die Gegenwart immer hinter der Vergangenheit zurück; der konservative Hegel versuchte die Gegenwart dadurch zu beherrschen, daß er weder die Vergangenheit als solche ausschließt noch auch die Zukunft schlechthin verurteilt. Nach Fichte ist die Philosophie „ein Begriff der Zeit und ein schon im voraus fertiges Lebenselement eines Geschlechtes, das in demselben erst zum Lichte erwachsen soll“ [743]) — also jene eigentümliche Revolution vor der Revolution. In dieser Philosophie aber sieht Schelling nur das „Paradies aller Mittelmäßigkeiten“, und er wird durch seine Philosophie auf einen immer einsamer werdenden Weg geführt [744]). Dem Konservativen folgt der Gedanke auf die Wirklichkeit, deren Erinnerung er ist. Die Philosophie gleicht jenen scheuen Nachttieren, deren Augen gegen das Tageslicht empfindlich sind [745]). Die fortschrittlichen Ideen sind ihm etwas Windiges, bloßes Meinen; die romantischen Symbole erscheinen ihm bodenlos.

Alles Wirkliche ist vernünftig nicht in dem Sinn, daß das nun einmal Bestehende in Ewigkeit unveränderten Bestand haben müßte, und alles Vernünftige ist wirklich nicht in dem Sinn, daß das Bestehende in einer unvermittelten Revolution eruptiv gesprengt werden müßte, sondern in jeder Gegenwart ist zu unterscheiden zwischen vernünftiger Wirklichkeit, an die der anflutende Zeitenstrom sich als Gegenwart brandend bricht und unvernünftiger Wirklichkeit, die eine geradezu „schamlose Macht“ [746]) ausübt und als Ballast über Bord geworfen werden muß, wenn anders das Wegsacken vermieden werden soll. Weder ist in der Geschichte alles immer möglich, noch auch ist schon alles dagewesen: der Mensch ist nicht losgelöst frei, und die Gegenwart ist nur unter der Bedingung als objektive Freiheit wirklich, daß in ihr die Vergangenheit die Zukunft mitbestimmt. „Das Leben des gegenwärtigen Geistes ist ein Kreislauf von Stufen, die einerseits noch nebeneinander bestehen

[742]) II, III, S. 428. Vgl. I, VIII, S. 259.
[743]) VII, S. 309.
[744]) II, I, S. 539.
[745]) S. W. VII, Rechtsphilos., S. 17.
[746]) W. W. I, S. 400.

und nur anderseits als vergangen erscheinen. Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe“ [747]).

Aus diesem Gegenwartsleben erklärt sich auch das Handeln der weltgeschichtlichen Personen: ihr instinktiv-rauschhaftes Wirken ist das Beharren ihrer Unwissenheit über sich selber: sie sind „durchzogen“ mit wesenhaften Bestimmungen des Rechts, des Guten, der Pflicht usw. [748]). Sie sind nicht gehemmt durch ihr Bewußtsein. Der objektive Geist entleiht sein Bewußtsein dem weltgeschichtlichen Individuum, aber dies verleiht ihm kein adäquates Bewußtsein. In der fortgesetzt sich steigernden Erkenntis seines Sollens überschreitet sein Bewußtsein sein Sein; in seiner Tätigkeit aber ist sein Sein größer als sein Bewußtsein, denn „. . . der Gedanke erscheint erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat“ [749]). Das Zeiterleben des Konservativen ist die von innen her bedrohte Gegenwart.

(9) Die Herausstellung der wirklichen Unterschiede dieser drei Typen der Zeitauffassung auf dem Grunde des ihnen Gemeinsamen vernotwendigt ihre Einordnung in einen größeren Zusammenhang, d. h. die Aufdeckung der der unmittelbaren Vorstufe des prophetisch-eleatischen und der unmittelbaren Entwicklungsfolge des Augustinisch-Hegelschen Gegenwartserlebens.

Gemeinsam ist den drei Typen die These von der (vermittelten) Identität von Ur- und Endzeit. Die Unterschiede der drei Typen kommen in der Deutung dieser These zum Ausdruck, die von der Sinngebung der erlebten Gegenwart abhängig ist.

Derjenige Typus, der die Gegenwart als Anheben der Zukunft erlebt, versteht die Urzeit als sachlichen Ermöglichungsgrund und als sittliche Rechtfertigung der Endzeit. Daß das planmäßig und mit Einsatz aller Kraft angestrebte Endziel verwirklichungsfähig ist, das eben beweist diesem Typus die Vergangenheit, in der dieses Ideal Wirklichkeit war. Daß diese Urzeit die beste aller Welten ist, das zeigt sich diesem Typus am Bemühen der Gegenwart, sie wiederherzustellen: ein überwundenes Übel zu erneuern lohnt sich nicht. Da diese These von der Zeitidentität bei gegenseitig sich ausschließenden und auf verschiedenen Ebenen liegenden Ideologien vorfindlich ist, ist sie offensichtlich gegen den Inhalt des angestrebten

---

[747]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 166.
[748]) S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 73.
[749]) S. W. VI, S. 17.

Zukunftsziels gleichgültig und also auch aus dem ganzen Typus nicht ableitbar. Wenn irgendwo so ist in diesem Typus der Wunsch (d. h. die gewünschte Gegenwart) der Vater des Gedankens (d. h. der gedachten Zukunft und Vergangenheit): indem das telos in die arche, das Ziel in den Ursprung hineinprojiziert wird, wird das Postulat Prinzip, das Letzte das Erste, kurz — auf einem ungeheuren Weg kehrt der Zeitstrahl nach seinem Ausgangspunkt zurück, das in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft totale Zeitganze ist wiederhergestellt.

Derjenige Typus, der die Gegenwart von der Vergangenheit aus betrachtet, sieht in der Endzeit die Sühne für die Freveltat, die einst mit der Urzustand brach, ihn verließ. Die Urzeit kann nicht eigentlich erneuert werden — die Endzeit ist die Vernichtung des Frevlers, der eben durch seine Tat das Urteil sich selber gesprochen hat, und die Zukunft hat Sinn nur als Beschleunigung dieser Urteilsvollstreckung. Da die abgebüßte Strafe von der Unschuld aber unverkennbar unterschieden ist, ist die Verfallstheorie als bloße Umkehrung der Fortschrittsideologie nur deren genaue Ergänzung. Die verwünschte Gegenwart bestimmt Vergangenheit und Zukunft: die Genugtuung und die Freude über den Zerfall der Moderne ist als haltungsmäßige Erinnerung an eine schönere Vergangenheit Zugeständnis und Trauer über das Verebben des Tatendranges, und die Erkenntnis des Überflüssiggewordenseins findet ihren Trost und Versöhnung darin, daß die unmittelbaren Gegner noch bei Lebzeiten des Besiegten eben dessen Schicksal erleiden. Das aber besagt, daß nach vernichteter Zukunft der Weg für eine bessere Gegenwart frei ist; es gibt für den Menschen keine erwartungslose Erinnerung: der in die Vergangenheit gerichtete Zeitstrahl kehrt auf seinen Ausgangspunkt zurück.

Derjenige Typus, der die Gegenwart als aktuelle Identifizierung von Ur- und Endzeit betrachtet, ist weder auf der Suche noch auch auf der Flucht vor ihr: er schweift nicht mehr in die Ferne, sondern bemüht sich Ererbtes zu erwerben und Erworbenes zu sichern. Wenn die Fortschrittstheorie keine schönere Erwartung als die Zukunft kennt und die Verfallstheorie von der Erinnerung an eine schönere Vergangenheit zehrt, so erwartet der dritte Typus weder eine herrlichere Zukunft noch erinnert er sich einer größeren Vergangenheit: er nimmt allein und ausschließlich die Gegenwart wahr. Dies Beherrschungswissen ist in seiner „Saturiertheit" jederzeit ebenso frei vom Eitel leuchtender Ideale wie vom Stolz verdämmernder Traditionen. Dabei aber erfährt dieser Typus die Zeitlosigkeit der Gegenwart nicht unvermittelt mystisch als

Zeittilgung durch menschliche Entwertungsfähigkeit, sondern „transzendental" im Sinne des „unsere Tage gehen hindurch durch Gottes Heute". Diese Ewigkeit ist das verabsolutierte „Jetzt", das als festgestellte Zeit Vergangenheit und Zukunft in sich befaßt.

(10) In diesem Typus des konservativen Zeiterlebens bricht nun die ganze Problematik erneut auf: zwar ist der Blick vom Fernsten auf die nahen Dinge gelenkt[750]), aber das Nahe ist ein solches nur innerhalb eines weltweiten Ganzen. In der Beschränkung dieser synthetischen Einheit auf ein Feld empirisch übersehbarer Ganzheit (d. h. in der Eschatologisierung der Gegenwart und der Vergegenwärtigung des eschaton[751])) liegt die gesteigerte aktuelle Meisterung der Gegenwart beschlossen: aus der Statik des substantiellen Jetzt-seins entwickelt sich die Dynamik des funktionalen Jetzt-verhaltens; aus dem stehenden Jetzt wird ein geschehendes Jetzt, ein auf die nahe Zukunft und auf die nahe Vergangenheit gerichteter Aktivismus, ein „revolutionärer Traditionalismus".

Als Vertreter des Typus des aktivistischen Gegenwartserlebens diene Georges Sorel (1847—1922[752]), der durch seine von 1910—1914 vertretenen Anschauungen der geistige Urheber des Fascismus wurde[753]).

Sorel begreift die Gegenwart als Zusammenprall von Kapitalismus und Sozialismus innerhalb der übergreifenden synthetischen Einheit des Industrialisierungsprozesses. Die gefährliche Krisis der Gegenwart liegt in einer Auflösung dieser synthetischen Einheit, in einem Rückfall in niedere Formen des Kapitalismus: dann ist die Brücke zum Sozialismus abgebrochen und an die Stelle der „revolutionären Bewahrung" tritt eine Katastrophe[754]). Die Hegelsche Dialektik von Herr und Knecht findet sich auch bei Sorel wieder — im Verhältnis von Produktion und Zirkulation (Tausch-Handel)[755]).

Der Sozialismus (dessen geschichtliche Funktion der des Christentums in der Antike gleicht[756]) ist aber als allgemeiner verwirklichungsunfähig: die geschichtliche Wirklichkeit ist pluralistisch und nicht unilinear (keine

---

[750]) Vgl. Hegel S. W. VIII/IX, Bd. I, S. 72. 56.

[751]) Vgl. P. Althaus, Die letzten Dinge, 1933[4]. Damit hängt zusammen der Wandel von der „Kollektiveschatologie" (Geschichtsphilosophie des Reiches) zur „Individualeschatologie" (Existentialphilosophie des Todes). Vgl. auch P. Tillich, Religiöse Verwirklichung 1930.

[752]) Über das Ganze seines Werkes vgl. M. Freund, Georges Sorel, der revolutionäre Konservativismus 1932.

[753]) M. Freund, a. a. O. S. 220 ff., bes. S. 231 (Berth und Valois).

[754]) M. Freund, a. a. O. S. 59; Kap. III, Anm. 16, S. 288.

[755]) M. Freund, a. a. O. S. 146; Kap. VIII, Anm. 34, S. 333 f.

[756]) M. Freund, a. a. O. S. 25.

Hierarchie, sondern eine Akephalie des Sozialismus) und „internationale Gemeinsamkeiten gibt es (nur) im Bereich der stets perfiden Ideologie“ [757]). Geschichtliche Neuschöpfungen sind nur aus dem Geist der Tradition heraus möglich: es gibt weder eine Revolution aus dem Nichts noch eine totale Restauration: „Eine Tradition, die ein Jahrhundert überspringt, bedeutet einen Sprung ins Nichts“ [758]). Jede Umgestaltung muß auf dem Grunde der Erhaltung erfolgen: „Die Tradition hemmt den revolutionären Elan nicht, sie sichert ihn, der sich sonst ins Leere verliert“ [759]).

Der Lauf der Geschichte ist als Ganzes nicht für einen großen Zeitraum vorausbestimmt: vielmehr gibt es eine geschichtliche Notwendigkeit nur für die bestimmte Stunde. Die Gegenwart ist nicht umklammert von der absoluten Vergangenheit einer bukolischen Urzeit und von der absoluten Zukunft einer apokalyptischen Endzeit: es gibt keine „historische Astrologie“ und keine „kosmische Revolution“. Aus geschichtlicher Anstrengung und nicht aus der Magie einer Apokalypse heraus ersteht eine Neuordnung der Welt. Die „Transzendentalität“ des geschichtlichen Geschehens ist eine Leistung spezifisch menschlicher Art: der Industrialisierungsprozeß, und die Metaphysik der Geistsubstanz mißdeutet diese Anstrengung als Funktion eines notwendigen Fortschritts. Mit dem Fortfall dieser Illusion tritt an die Stelle der fortschrittsideologischen Geschichtskategorie der „Notwendigkeit“ und an die Stelle der zerfallstheoretischen Geschichtskategorie des „Schicksals“ das Ethos der Anstrengung, der Arbeit, der schöpferischen Tat. Es gibt immer nur eine „partielle“ Zukunft und diese erfordert die technische Disziplinierthеit, die exakte Sachlichkeit und die nüchterne Strenge des industriellen Menschen. Die „natürliche“ Richtung des Gechichtsprozesses ist der Zerfall: unter der dünnen Decke künstlicher (exzeptioneller) Geschichtsordnungen brandet das immer neu zu bändigende Chaos; diese unter unerhörten Willensanstrengungen errichteten künstlichen Geschichtsordnungen [760]) sind immerfort vom „unsterblichen Tod“ (der im aktivistischen Gegenwartserleben an die Stelle der konservativen „ewigen Gegenwart“ tritt) be-

[757]) M. Freund, a. a. O. S. 173, 249.
[758]) M. Freund, a. a. O S. 228 f.
[759]) M. Freund, a. a. O. S. 289.
[760]) Der Fortschrittstheorie ist der Staat die Versittlichung des Volkes; die Zerfallstheorie sieht in ihm eine Vernichtung des Völkischen; konservativ ist die Auffassung des Staates als Konkretheit des sonst unfaßbaren Volkes; dem Aktivismus ist der Staat ein Mittel der Volkswerdung (vgl. z. B. Benito Mussolini, Scritti e Discorsi VIII Milano 1933—XII, La dottrina del fascismo p. 67—96; p. 72: „. . . la nazione è creata dallo Stato, che dà al popolo, consapevole della propria unità morale, una volontà, e quindi un'effettiva esistenza.“)

droht. Die geschichtliche Größe ist immer eine „Ausnahme" und ist als solche gefährdet. Der natürliche Zerfall zielt hin auf die unartikulierte Unordnung vorgeschichtlicher Naturgrundlagen. Der prophetische Fanatismus mit seiner charismatischen Tyrannei und der wissende Fatalismus mit seiner müden Resignation sind beide gleicherweise private Utopien und Idylle der Entspannung, des Nachlassens der Anstrengung und spiegeln lediglich Tatsachen der Gegenwart wider. Die nahe Zukunft tritt dagegen ins Kollektivbewußtsein als metaphysische Intuition: der Mythos ist ein gläubiger Willensausdruck kämpferischer Haltung[761]).

Das große Ringen um die weltgeschichtliche Entscheidung darf den Ermöglichungsgrund des Kampfes selbst nicht zerstören, den Industrialisierungsprozeß nicht vernichten — daher kann die Sozialrevolution als Stimulans der kapitalistischen Initiative wirken[762]). Die Zerstörung des Industriekapitalismus aber läßt das Chaos aufbranden und mit dem Zerfall der synthetischen Einheit löst Geschichte sich in Geschehen auf. Giambattista Vico (1688—1744) nennt das Untertauchen der Menschheit in primitivere Geisteshaltungen und das Wiederholen der Entwicklung „ricorso". Diese ricorsi ermöglichen nach der Auflösung der transzendentalen Einheit des geschichtlichen Geschehens die Gegenwartsgestaltung durch unverbrauchtere, einfachere Lebenskräfte[763]) in einem neuen Ansatz.

Die Periodenlosigkeit der „geschnittenen Zeit" ist geschichtlich erfordert durch die Unterschiedlichkeit der gewordenen Traditionen und des erreichten Industrialisierungsgrades. Diese Tatsache bedingt die Notwendigkeit, die Wirklichkeit bis zum Widerspruch verschiedener Anstrengungen als „vernünftig" anzuerkennen[764]). Die Beschränkung der synthetischen Einheit, die Geschehen zu Geschichte macht, auf ein Feld empirisch überschaubarer Ganzheit, bedeutet daher die Auflösung der Geschichte in Momentsituationen . . . Der revolutionäre Mythos ist die durch die „Zeitlupe" gesehene Forderung der nächsten Zukunft, die öffentliche Verlautbarung ihres Anspruchs,

---

[761]) Georges Sorel, Réflexions sur la violence 1930⁷ p. 32: „les hommes qui participent aux grands mouvements sociaux, se représentent leur action prochaine sous forme d'images de batailles assurant le triomphe de leur cause". p. 46: „Les mythes révolutionaires actuels . . . permettent de comprendre l'activité, les sentiments et les idées des masses populaires se préparant à entrer dans une lutte décisive; ce ne sont pas des descriptions des choses, mais des expressions de volontés". p. 182: „le mythe dans lequel le socialisme s'enferme tout entier . . . est une organisation d'images capables d'évoquer instinctivement tous les sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre . . .".

[762]) Georges Sorel, a. a. O. S. 121—131.

[763]) M. Freund, a. a. O. S. 79 f.; 241.

[764]) M. Freund, a. a. O. S. 248 f.

und die konservative Tradition ist die „geraffte" Zeit der jüngsten Vergangenheit, der feste Boden, den man unter den Füßen hat. Zwar ist der Mythos als Bild der Endzeit (der absoluten Zukunft) eine Fiktion, nach deren Wahrheit vernünftigerweise nicht gefragt werden kann: aber diese Fiktion erfüllt eine unentbehrliche soziologische Funktion[765]). Diese Entlarvung und Demaskierung erfordern zugleich den Verzicht darauf, die Bildganzheit des revolutionären Mythos wie eine Sache zu analysieren und verbieten dadurch die Vergleichung vollzogener Tatsachen mit Vorstellungen, die vor der Handlung gegolten haben[766]).

(11) Die endliche Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Gegenwart ist dem menschlichen Geist zugänglich geworden erst im Verlaufe eines langen geschichtlichen Prozesses der Entabsolutierung, der kritischen Beschränkung, der Exzentrierung[767]). Das Problem der Wirklichkeit der Gegenwart ist nur ein Stadium im Prozeß der Ablösung aus der Spannung der Unmittelbarkeit des distanzlos Nahen und des unzugänglich Fernen: Wirklichkeit ist die Vergegenwärtigung des eschaton und Gegenwart die Wirklichkeit der eschatologischen Situation.

Der Gesamtverlauf der geistigen Haltungsänderung zeigt nun, daß die „geschnittene" Zeit in ihrer geschichtsphilosophischen Periodenlosigkeit und in ihrer naturphilosophischen Richtungslosigkeit von der „gerichteten (strahlenden) Zeit" (Fortschritt und Zerfall) sich nicht anders unterscheidet als diese von der „stehenden" und diese hinwieder von der „kreisenden Zeit". Deshalb ist die Abwendung vom unzugänglich Fernen keine Hinwendung zum distanzlos Nahen oder dessen Zurückgewinnung:

---

[765]) Georges Sorel, a. a. O. S. 179: „Il importe donc fort peu de savoir ce que les mythes renferment de détails destinés à apparaître réellement sur le plan de l'histoire future; ce ne sont pas des almanachs astrologiques; il peut même arriver que rien de ce qu'ils renferment ne se produise"; p. 180: „Il faut juger les mythes comme des moyens d'agir sur le présent; toute discussion sur la manière de les appliquer matériellement sur le cours de l'histoire est dépourvue de sens". Es gibt keine „eschatologische Chronologie", keine „paläontologische Legitimität".

[766]) Georges Sorel, a. a. O. S. 32: „. . . il ne faut pas chercher à analyser de tels systèmes d'images, comme on décompose une chose en ses éléments . . . il faut les prendre en bloc comme des forces historiques . . . il faut surtout se garder de comparer les faits accomplis avec les représentations qui avaient été acceptées avant l'action". p. 38: Daher hat E. Renan Unrecht, wenn er von der Desillusionierung behauptet: „Avoir vu(cela) est un grand résultat pour la philosophie; mais c'est une abdication de tout rôle actif. L'avenir est à ceux qui ne sont pas désabusés." Der Pragmatismus der nächsten Dinge erweist nur die Fiktion der absoluten Zukunft.

[767]) Vgl. hierzu Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde. 1923–29; bes. Bd. II: Das mythische Denken 1925, S. 132 ff.

aber sie ist eben auch keine radikale Unterbrechung der geistigen Wirklichkeitsformung, sondern eben nur deren folgerichtige Fortsetzung.

Die Begründung der Geschichtlichkeit der Geschichte erfolgt immer aus einer besonderen und bestimmten Gegenwart heraus — aber ihr Sinn und Wert ist unabhängig von der Individualität dieser Gegenwart, vom Bedeutungswandel ihres Verständnisses. Die Identität der Zeit ist die Zeitlosigkeit der Gegenwart und diese ist nach Leibniz chargé du passé et gros de l'avenir (wiederholt von Hegel SW V § 259: „Die konkrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit und sie ist trächtig von der Zukunft; die wahre Gegenwart ist . . . die Ewigkeit"): also kein unmittelbar mathematischer Stellenwert, sondern eine elementare Erlebnisganzheit.

Parmenides hatte in der griechischen Philosophie das Sein als Zeitlosigkeit der Gegenwart, als perennierendes Jetzt entdeckt, und welche Anstrengung und welch glückhafter Griff dazu erforderlich waren, um von der strömenden Bilderwelt zum festen Seinsbegriff zu kommen, den Schritt vom Greifen zum Begreifen, vom Finden zum Erfinden zu tun, das bekundet noch widerspiegelnd der triumphierende Ton seines Lehrgedichtes: „So ist Entstehen verlöscht und Vergehen verschollen . . . unbeweglich liegt das Sein in den Schranken gewaltiger Bande, ohne Anfang und Ende; denn Entstehen und Vergehen ist weit in die Ferne verschlagen . . . Als Selbiges im Selbigen verharrend ruht es in sich selbst und verharrt so standhaft alldort; denn die starke Notwendigkeit hält es in den Banden der Schranke, die es rings umzirkt . . . Drum ist alles leerer Schall, was die Sterblichen in ihrer Sprache festgelegt haben, überzeugt es sei wahr: Werden sowohl als Vergehen, Sein sowohl als Nicht-Sein, Veränderung des Orts und Wechsel der leuchtenden Farben" (fr. 8, 21 ff.). Die Entdeckung dieser „absoluten Relativität" der Gegenwart, der Umsetzungsfunktion der Zeitmomente ineinander setzt die „relative Absolutheit" (Schelling) von Vergangenheit und Zukunft im mythischen Denken voraus. Das primitive Bewußtsein erklärt die Gegenwart aus ihrer Entstehung in der Vergangenheit, als urzeitliches Schöpfungsgeschehen und durch ihren Abschluß in der Zukunft, als endzeitliche Katastrophe[768]): hinter die angehobene Vergangenheit und hinter die abgeschlossene Zukunft kann nicht zurückgefragt werden: sie sind absolut fraglos; hier ruht das „Warum". Daher ist diese Zeit der mythischen Bewußtseinsstufe eine

[768]) H. Gunkel, Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit 1895 Axel Olrik, Ragnarök, die Sagen vom Weltuntergang, dtsch. von Wilh. Ranisch, 1922.

individuell-qualitative, eine konkret-dinghafte Zeitgestalt und sie weist die geschlossene Ganzheit eines in seiner Art geordneten Kosmos auf.

Die Gliederung dieses Zeitganzen erfolgt im engsten Verein mit der Raumorientierung[769]). Der Ort im Raum und die Stunde in der Zeit werden als „heilig" entdeckt (Lokalnumina und Sondergötter), weil sie die konkrete Wirklichkeit des Numinosen *sind*; dem Heiligen gebührt Verehrung: Entdeckung des Heiligen, Namengebung (numina = nomina) und kultische Akte sakraler Handlungen sind voneinander unabtrennbar. Da nun die heiligen Handlungen bestimmte Zeitabschnitte „akzentuieren", erfährt durch sie das Zeitganze der mythischen Bewußtseinsstufe eine rhythmische Gliederung. Der Festzyklus ist durch die Periodizität des menschlichen Lebens bestimmt. Die „kritischen Wendepunkte" der Phasen des kosmisch-biologischen Geschehens werden durch die kultische Auszeichnung der „Übergangsriten" dem Alltag enthoben und so in ihrer abgesonderten Heiligkeit bemerkbar gemacht[770]). Das Tun des Menschen im Festritus *schützt* und *fördert* die Naturkräfte in den kritischen Wendezeiten.

Im *Kreisen* der kosmisch-biologischen Erneuerung wird nun die Zeit als universelle Weltordnung, als Ganzes des Weltgeschehens empfunden. Aus dem verehrten Dasein einzelner Naturdinge wird die erfaßte Idee einer durchwaltenden Gesetzesordnung. Aus der Vorstellung des erneuernden Kreisens wird die Idee einer Wiederkunft des Gleichen. Götter und Dämonen erscheinen dieser universellen Rechtsordnung, dem Schicksalsgesetz unterworfen. Aus dem Drama der Kulthandlung wird die sittlich-rechtliche Tat.

Wenn das Bewußtsein endlich vom kosmisch-biologischen Geschehen sich ab- und der sittlich-rechtlichen Menschengemeinschaft sich zuwendet, so entsteht ein

---

[769]) Vgl. H. Nissen, Das Templum 1869; Orientation 1906; dazu Aloys Walde-Julius Pokorny, Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen, 3 Bde. 1930—32. s. v. tem (Bd. I. S. 716 f.) und s. v. temp und ten = dehnen, ziehen, spannen (Bd. I. S. 721 f.); ferner s. v. da(i) = teilen, zerschneiden (Bd. I. S. 763 f.). Primitive Sprachen z. B. das Melanesische und nordamerikanische Eingeborenensprachen verwenden Ortsadverbia unterschiedslos auch als Zeitpartikel (Ernst Cassirer, a. a. O. Bd. I: Die Sprache 1923, S. 168); ähnliches zeigen die Kinderpsychologie (ebda. S. 173) und die Psychopathologie (Ernst Cassirer, a. a. O. Bd. III: Phänomenologie der Erkenntnis, 1929, S. 281 ff.): Aufbau und Entwicklung der Geisteswelt befinden sich hier entweder noch in den Anfängen oder es hat ein intellektueller Abbau und Verfall eingesetzt.

[770]) Z. B.: Geburt, Mannbarkeit, Hochzeit, Schwangerschaft, Tod; auf solche und andere primitive Zeiteinteilung gründen sich letztlich die Periodisierungen der Geschichte, die das schon am sprachlichen Ausdruck verraten: z. B.: Kindheits-Jünglings-Mannes-Greisenalter der Menschheit.

engeres und beschränkteres Zeitganze: das der Geschichte. Der Begriff eines Vorkämpfers und Retters taucht auf und Wiederkunft eines vorzeitlichen Heros wird erwartet. Das Ganze der Geschichte kann vorwiegend und eigentümlich verschieden verstanden werden von der Zukunft (pers. jüd.), von der Vergangenheit (chines. ägypt.) und von der Gegenwart (ind. gr.): immer aber bleiben Zukunft und Vergangenheit futurum und perfectum praesens: das nunc aeterum ist immer auch tunc futurum; das in allen drei Zeiten totale Zeitganze bleibt gewahrt.

Die „Destruktion" dieser Einheit, die aus Geschehen Geschichte gestaltet, hätte als Isolierung der Gegenwart die ratlose Verlegenheit einer stigmatischen Existenz zur Folge[771]). Aber die Erinnerungsfähigkeit an das Vergangene und die Unausweichbarkeit der Zukunft bedingen gleicherweise die Erfahrungswirklichkeit der Gegenwart. Denn ohne Erinnerungsfähigkeit würde die Gegenwart nicht erfahren — es sei denn als Zufall; aber dieser Zufall wäre als Kategorie nicht zufällig pathologisch. Ohne die Unausweichbarkeit der Zukunft wäre die Gegenwartserfahrung nicht wirklich: denn nur einem Unerfahrbaren könnte ausgewichen werden und nur ein Unerfahrbares wäre sogar einer Begegnungsbereitschaft unzugänglich; d. h. ohne die Unausweichbarkeit der Zukunft wäre die Gegenwart ein bloß Denkbares — das Wunder als Allmöglichkeit. Der „kritischen Ethik" bleibt die Welt der Kleinarbeit, die den letzten Dingen abgekehrt ist. Dort hat die „alte immer wiederkehrende Frage: Was sollen wir tun? ihren Sinn völlig verloren . . . Denn die Arbeit ist immer schon gegeben"[772]).

Diese Stufen des Aufbaus des Weltbildes, dieser Prozeß der kritischen Beschränkungen zeigen, daß die charakteristische Leistung des menschlichen Geistes kantisch gesprochen die Synthesis zur Einheit ist: das scheinbar „Gegebene" ist immer schon durch bestimmte (sprachliche oder mythische usw.) Apperzeptionsakte hindurchgegangen und vorgeformt, und die Einheit der Synthes(e)is ist demgegenüber sekundär[773]). Das gilt auch von der Begründung

---

[771]) Vgl. E. Grisebach, Gegenwart, eine kritische Ethik, 1928, S. 263: „Der Charakter der ethischen Welt als ein Werden in der Gegenwart bleibt die Zufälligkeit" vgl. ferner S. 275, 278, 284, 305, 319, 341, 358, 392, 411, 420, 427, 484, 541, 570 ff.

[772]) E. Grisebach, a. a. O. S. 588. Vgl. S. 577, 582.

[773]) Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes SW II, S. 24–26 (mit Umstellungen) (1) „Der Geist, der sich . . . entwickelt als Geist weiß, ist die Wissenschaft. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut . . . Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem Elemente befinde. Aber dies Element erhält seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens . . ." (2) „Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der un-

der Geschichtlichkeit der Geschichte: die Zeitlosigkeit der Gegenwart ist nicht unvermittelt und unmittelbar wahrnehmbar: die Kunst des Umwegs und die Arbeit der Vermittlung[774]), die vorangegangene Apperzeptionsakte sprachlich-mythischer Art geschaffen und geleistet haben, sind nötig gewesen, um die Identität und Dialektik von Ur- und Endzeit, Schöpfung und Chaos, Charakter und Schicksal, Gegenwart und Wirklichkeit, Geschlossenheit und Exzentrizität zu entdecken, die, im philosophisch-wissenschaftlichen Bewußtsein im Hegelschen Sinne „aufgehoben", ihm Rudiment und Antizipation zugleich sind. Gegenwart meint Vergegenwärtigung des Vergangenen und des Zukünftigen: „Präsenz" ist der Tendenz nach „Repräsentation". Daher vermögen die durch Ablösung aus der Spannung und durch Klärung der Voraussetzungen errungene Überblicksfähigkeit und Übersichtsweite weder einen absoluten Anfang noch ein absolutes Ende und auch nicht deren absolute Identität zu sehen, sondern aus der kritischen Beschränkung erwächst immer mehr die Erkenntnis einer durchgehend korrelativen Bezogenheit von Prozeßverläufen und deren Gesamtstadien. Die auf unmögliche (s. o. S. 141—143) Isolierung abzielende Akzentuierung einzelner Zeitphasen gibt sich als perspektivische Verzerrung des Totalaspekts und als abstraktive Zerstückung des Gesamtphänomens zu erkennen. Die „Ungeschichtlichkeit" der die Geschichtlichkeit der Geschichte begründenden „Zeitidentität" zeigt sich als das dynamische In- und Auseinander der Zeitmomente, als die unmittelbare und unteilbare Konkreszenz und Diskrepanz ihrer Richtungsmotive.

---

mittelbare Geist, ist das Geistlose, das sinnliche Bewußtsein. Um zum eigentlichen Wissen zu werden oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten." (3) „Die Wissenschaft verlangt von ihrer Seite an das Selbstbewußtsein, daß es in diesen Äther sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche, ihm in ihm selbst denselben aufzeige." (4) „Die Wissenschaft . . . im Verhältnissen zum unmittelbaren Selbstbewußtsein stellt . . . sich als ein Verkehrtes gegen dies dar („. . . ein Versuch, den es, es weiß nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen" heißt es vorher) . . . Sie hat darum solches Element mit ihr zu vereinigen oder vielmehr zu zeigen, daß und wie es ihr selbst angehört." Ebda. S. 15 „Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut."

[774]) Vgl. H. Pleßner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, 1928, S. 288 ff.

LITERATUR

a) Quellen. Es werden angeführt:

Herder „Sämtliche Werke" nach der Ausgabe von Suphan. 1877 ff. (S. W.).

Kant, „Gesammelte Schriften" nach der Ausgabe der Preuß. Akademie 1902 f. (Akad. Ausg.) oder nach Hartenstein[2] (Hartenstein[2]).

Fichte, Werke nach der von J. H. Fichte veranstalteten Ausgabe 1845 f. S. W.; die nachgelassenen Werke hrsg. von demselben 1834 f. mit vorgesetztem „N".

Schelling, „Sämtliche Werke" nach der von F. W. J. von Schelling veranstalteten Ausgabe 1856 f. Abt. I u. II (S. W.).

Hegel, Werke nach der Vollständigen Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. 1832 f. (W. W.) oder nach der Ausgabe der Philosophischen Bibliothek (S. W.). Davon SW II (Phän.)[3] und SW. V (Encycl.)[2].

b) Bibliographien siehe bei Überweg I: 1926[12] p. 2*.

c) Von den Gesamtdarstellungen des deutschen Idealismus wurde besonders benutzt:

Hartmann, Nic., Die Philosophie des deutschen Idealismus. 2 Tle. 1923—1929.

Kroner, R., Von Kant bis Hegel 2 Bde. 1921 f.

d) Zur Geschichte der Geschichtsphilosophie.

Fester, R., Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. 1890.

Flint, Philosophy of History in France and Germany. Edinb. 1874.

Goldfriedrich, Die historische Ideenlehre in Deutschland. 1902.

Larenz, K., Die Staatsphilosophie des deutschen Idealismus. 1933.

Mehlis, G., Lehrbuch der Geschichtsphilosophie. 1915.

Meinecke, Fr., Weltbürgertum und Nationalstaat. 1928.

Metzger G., Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. 1917.

Rocholl, Philosophie der Geschichte 1878.

Weth, G., Die Heilsgeschichte, ihr universeller und individueller Sinn in der offenbarungsgeschichtlichen Theologie des 19. Jahrhunderts. 1929.

e) Historiographie.

Bernheim, E., Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. 1908.

Croce, Ben., Theorie und Geschichte der Historiographie. 1930.

Fueter, E., Geschichte der neueren Historiographie. 1911.

f) Systematische Geschichtsphilosophie.

Böhm, F., Ontologie der Geschichte. 1933.

Breysig, K., Stufenbau und Gesetze der Weltgeschichte. 1905.

Dilthey, W., Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1885.

— Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. 1910.

Freyer H., Theorie des objektiven Geistes. 1923.

Gentile, Giov., Teoria generale dello spirito come atto puro. 1924.

Hartmann, Nic., Das Problem des geistigen Seins. 1933.

Heidegger, M., Sein und Zeit. I. 1927.
Litt, Theod., Geschichte und Leben. 1918.
— Individuum und Gemeinschaft. 1919.
Mannheim, K., Ideologie und Utopie. 1929.
Nietzsche, Fr., Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Gesamtausgabe („Neuausgabe") 1899. Bd. I.
Rickert, H., Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1899 ff.
— Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1902.
— Probleme der Geschichtsphilosophie. 1924 [3].
Rothacker E., Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1920.
— Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. 1926.
Simmel, G., Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 1923.
Troeltsch, E., Der Historismus und seine Probleme. Ges. Schr. III. 1922.
Windelband, Geschichtsphilosophie. 1917.
Wust, P., Die Dialektik des Geistes. 1928.

g) Sonderarbeiten zur Geschichtsphilosophie von Herder bis Hegel s. Überweg und die Bibilographien.

Im folgenden nur die Hauptwerke.

1. zu Herder:

Stadelmann, R., Der historische Sinn bei Herder. 1928.

2. zu Kant:

Medicus, Kants Philosophie der Geschichte. 1902.
Menzer P., Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. 1911.

3. zu Fichte:

Lask, E., Fichtes Idealismus und die Geschichte. Ges. Schr. I. 1923.

4. zu Schelling:

Mehlis, G., Schellings Geschichtsphilosophie in den Jahren 1799–1804. 1906.
Stamm, Erna, Der Begriff des Geistes bei Schelling. 1930.
Stephansky, G., Das hellenistisch deutsche Weltbild. 1925.
Tillich, P., Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie. 1910.

5. zu Hegel:

Barth, P., Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer. 1925 [2].
Kayser, U., Das Problem der Zeit in der Geschichtsphilosophie Hegels. 1931.
Lasson, G., Hegel als Geschichtsphilosoph. 1920.
Leese, K., Die Geschichtsphilosophie Hegels. 1922.
Marcuse, H., Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. 1932.
Rosenzweig, Fr., Hegel und der Staat. 2 Bde. 1920.
Vogel, P., Hegels Gesellschaftsbegriff. 1925.
Wenke, G. Hegels Theorie des objektiven Geistes. 1927.

LEBENSLAUF

Ich, Hans Flöter, wurde am 3. August 1910 zu Brake in Oldenburg als Sohn des Schiffsführers Wilhelm Flöter geboren. Nach dem Besuch der Oberrealschule zu Brake i. O., die ich 1930 mit dem Reifezeugnis verließ, studierte ich in Berlin und Halle Theol. Philos. und oriental. Sprachen. Meine philosophischen Lehrer waren P. Menzer, Ed. Spranger, Nic. Hartmann, Jul. Stenzel. Ihnen allen, besonders Herrn Professor Menzer, bin ich für Anregung, Entgegenkommen und Förderung zu Dank verpflichtet.

Eduard Klinz Buchdruck-Werkstätten Halle (Saale), Dölauer Straße 14
Spezialdruckerei für wissenschaftliche Werke und Dissertationen

Berichtigungen.

Seite 41, Anmerkung 202 a): statt „Schamlosigkeit“ soll es heißen: „Problem der Schamlosigkeit“.

Seite 73, in der 4. Zeile von oben soll es heißen: „aufklärerische“ statt „aufklärirische“.

Seite 107, Anmerkung 580): statt „vgl. oben S.“ soll es heißen: „vgl. oben S. 12 ff.